

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS



**O sacrifício na religião de Israel do século VIII  
a.C.: o olhar profético**

**SOFIA CARDETTAS BEATO**

Tese orientada pelo Professor Doutor José Augusto Martins  
Ramos, especialmente elaborada para a obtenção do grau de  
Mestre em HISTÓRIA E CULTURA DAS RELIGIÕES

2021

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE LETRAS

**O sacrifício na religião de Israel do século VIII  
a.C.: o olhar profético**

SOFIA CARDETTAS BEATO

2021



*The Second Holy Temple in Jerusalem*, pintura a óleo do israelita Alex Levin (1975-...),

<https://artlevin.com/product/second-holy-temple-in-jerusalem-poster/>.

## **Resumo**

Os sacrifícios eram centrais para a vida religiosa de Israel e Judá no século VIII a.C., como foram em todo o Israel bíblico precedente à destruição do templo de Jerusalém no século I (d.C.). Os profetas Amós, Oseias, Isaías e Miqueias encontram uma realidade inconstante ao longo da sua existência de inícios do século VIII a.C. a inícios do VII a.C., caracterizada por contendas políticas a nível interno e externo, diferenças sociais de peso e diversidade religiosa. A produção escrita que nos chegou destes profetas comporta uma singularidade clara à época, a contestação aos sacrifícios praticados, não comprometendo a sua centralidade. Propomo-nos identificar, portanto, em que medida os contestam, através dos versos que lhes são contemporâneos. A ideia que, sobretudo, mobilizam em nome de YHWH é a de a meticulosidade e o hábito não prevalecerem sobre o sentimento de devoção (a vários níveis) e sobre a intenção, essenciais no serviço sacrificial, senão o mesmo não estaria a ser entendido. Os profetas convidam os seus ouvintes, em síntese, a melhor conhecerem YHWH.

Palavras-chave: sacrifício, Bíblia, profetas, Israel, Judá.

## **Abstract**

Sacrifices were central to the religious life of Israel and Judah in the 8<sup>th</sup> century BC. They also had been practiced in all biblical Israel before the destruction of the Jerusalem temple in the 1<sup>st</sup> century. The eighth century prophets Amos, Hosea, Isaiah and Micah found an inconstant reality throughout their existence, characterized by internal and external political contentions, social inequality and religious pluralism. Written records collected from these prophets reveal a particularity at the time, the protest against sacrifices, without compromising their centrality. Let's have a look at contemporary verses to identify why they disputed them. The main idea they mobilize in YHWH's name is that meticulousness and routine do not prevail over the feeling of devotion (at various levels) and intention, essential in a sacrificial service. The prophets invite their listeners to know YHWH better.

Key words: sacrifice, Bible, prophets, Israel, Judah.

## Índice

|  |    |
|--|----|
| 1. Introdução: objetivos e metodologia .....   | 6  |
| 2. Estado da arte: a crítica profética ao sacrifício na historiografia moderna .....   | 9  |
| 2.1. A crítica profética ao sacrifício e ao sincretismo religioso.....   | 9  |
| 2.2. A atitude profética contra o <i>opus operatum</i> do sacrifício.....  | 10 |
| 2.3. Rejeição total, mas situacional.....  | 12 |
| 2.4. A crítica à ordem social vigente .....  | 13 |
| 3. Ocorrências etimológicas de <i>sacrifício</i> na Bíblia Hebraica: uma introdução à compreensão do fenómeno sacrificial .....                | 15 |
| 4. A fenomenologia do sacrifício na sociedade hebraica e no Próximo Oriente Antigo.  | 23 |
| 4.1. O sacrifício entre as exigências divinas do Código da Aliança e a <i>'aqêdāh</i> como problemática do sacrifício de vítimas humanas ..... | 24 |
| 4.2. Os sacrifícios da sociedade hebraica do século VIII a.C. e das religiões do Próximo Oriente Antigo .....                                  | 31 |
| 5. De meados ao fim do século VIII a.C.: o ambiente interno e externo ao tempo de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias.....                         | 41 |
| 6. A demanda profética de <i>hesed</i> perante o sacrifício do século VIII a.C. ....   | 49 |
| 6.1. O profeta enquanto <i>'iš ha-ruaḥ</i> e <i>'iš ha-dābār</i> .....   | 49 |
| 6.2. <i>Proclamai vossas oferendas voluntárias, anunciai-as, porque é assim é que gostais</i> .....  | 52 |
| 6.3. <i>Que posso fazer por ti, ó Efraim? Que posso fazer por ti, ó Judá? O vosso amor é como a nuvem da manhã</i> .....                       | 59 |
| 6.4. <i>Israel (...) nada entende ; o SENHOR receberá com agrado milhares de carneiros ou miríades de torrentes de azeite?</i> .....           | 65 |
| 7. Conclusão .....   | 74 |
| 8. Bibliografia e Fontes .....   | 79 |

«Se os povos se medissem aos palmos e a economia agisse como motor determinante e exclusivo da história, mal haveria lugar para Israel na investigação do Próximo Oriente antigo. E, «se fossem chamados a interpretar a história mundial apenas os que caminham nas suas alturas, dificilmente teríamos motivo para procurar tal interpretação também nos livros do Antigo Testamento». O tempo em que Israel desempenhou um papel de certo relevo na Síria antiga (reinados de David-Salomão) foi curto e desprovido de consequências. Em breve a sua própria existência como Estado se viu ameaçada.

Posterior em quase dois mil anos da história e das civilizações do Egito e da Suméria, a séculos de distância da afirmação política e cultural dos aparentados Semitas de Akkad e Babilónia, emergindo timidamente no colapso definitivo dos Hititas e do ominoso entardecer do Império Novo dos Egípcios, Israel parecia destinado a epígono serôdio e inglório das civilizações pré-clássicas. Mas quem diria que aquele conglomerado de tribos seminomádicas e semi-selvagens chegadas às montanhas agrestes de Canaã nos fins do Bronze Recente (1300-1200) ia deixar marcas tão profundas na história mundial! Dos Sumérios e dos Egípcios tudo jazia esquecido, até o nome. Babilónia alimentou a fantasia dos antigos e a cobiça dos modernos. Mas não passa de um conjunto de ruínas, delapidadas dos monumentos mais vistosos para ornamento do museu de Berlim. Sumérios, Babilónios e Assírios, Hititas, todos morreram em grande parte. Os seus deuses, cultuados por multidões durante séculos a fio, são relíquias mumificadas de um passado morto. Literaturas brilhantes deixaram de ser lidas e entendidas. Só o Deus de Israel nunca deixou de ter adoradores. Só a literatura de Israel nunca deixou de ter leitores: no original e em versões, antigas e modernas, o Antigo Testamento continuou a ser lido, cantado e meditado, sem nenhuma interrupção.»

José Nunes Carreira, *História antes de Heródoto*, p. 173.

## 1. Introdução: objetivos e metodologia

O mundo bíblico abarca uma larga variedade de estudos passíveis de serem feitos. Tal faz dele, entre a História das Religiões, um nicho quase infinito. Quer através da Bíblia Hebraica, quer do Antigo Testamento (católico, ortodoxo e protestante), não se estuda apenas a história do judaísmo e cristianismo, mas também de religiões como a egípcia, cananaica e grega antigas. O sacrifício é um pilar em todas elas, não fosse ele o «cerne»<sup>1</sup> das religiões da Antiguidade, Pré-Clássica e Clássica; ele integra o culto, formado pelo conjunto das instituições que desempenhavam um papel relevante na vida religiosa de Israel e Judá (o templo, como lugar e espaço do culto, os sacrifícios, como atos do culto e, assim, ritualizados, o sacerdócio e as festas). Os sacrifícios e, com eles, o templo e o sacerdócio, permaneceram em todo o Israel bíblico precedente à destruição do templo de Jerusalém no século I d.C.

Tendo em conta que o sacrifício se encontra na maior parte dos livros da Bíblia Hebraica – *B<sup>e</sup>rē'sīt*, *Š<sup>e</sup>môt*, *Vayiq<sup>e</sup>rā'*, *B<sup>e</sup>mid<sup>e</sup>bar*, *D<sup>e</sup>bārim*, *Y<sup>e</sup>hōšu'a*, *Šōp<sup>e</sup>ṭim*, *Š<sup>e</sup>mu'ēl*, *M<sup>e</sup>lākim*, *Y<sup>e</sup>ša'yāhu*, *Yir<sup>e</sup>m<sup>e</sup>yāhu*, *Yehez<sup>e</sup>qē'l*, *Hōšē'a*, *Yō'ēl*, *Āmōs*, *'ōbad<sup>e</sup>yāh*, *Yōnāh*, *Mikāh*, *Naḥum*, *H<sup>a</sup>baquq*, *Š<sup>e</sup>pon<sup>e</sup>yāh*, *Haggay*, *Z<sup>e</sup>kar<sup>e</sup>yāh*, *Male'āki*, *T<sup>e</sup>hillim*, *Miš<sup>e</sup>lē*, *'iyyōb*, *Šir Haširim*, *Rut*, *'ēkāh*, *Qōhelet*, *'eš<sup>e</sup>tēr*, *Dāniyyē'l*, *'ez<sup>e</sup>rā*, *Dib<sup>e</sup>rē hayyāmim* –, mormente nos *Šōp<sup>e</sup>ṭim*, Livro dos Juízes, e *Š<sup>e</sup>mu'ēl*, Livros de Samuel, ele envolve: quem o executa/ o sacrificador e qual a intenção do oferente; textos pertencentes a todas as épocas (mais de metade incidem sobre os sacrifícios anteriores à construção do templo no reinado de Salomão, inícios da monarquia<sup>2</sup>); textos provenientes dos mais diversos meios; uma prática diversificada, no santuário de Jerusalém e nos demais santuários; vários sistemas sacrificiais, que coexistem nos vários livros bíblicos (o sistema sacrificial do Código sacerdotal, descrito maioritariamente no Livro do Levítico, o do Cronista e o apresentado em Ez 40-48). A restrição temporal e temática no seio dos sacrifícios bíblicos é, portanto, indispensável.

---

<sup>1</sup> Marx, 2004, p. 4. Joaquim das Neves inicia o seu capítulo nos *Percursos do Oriente Antigo: Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua Jubilação Académica* dando a mesma ênfase de Alfred Marx: «É reconhecido por todos os especialistas da história das religiões, mormente das do Próximo Médio Oriente, que o sacrifício está no centro de todas elas.» (Neves, 2004, p. 363).

<sup>2</sup> Diz-nos Marx, 2004, p. 24.

A maioria das passagens que exprimem uma visão claramente positiva do sacrifício a YHWH<sup>3</sup> pertencem ao período do exílio e ao do regresso de alguns exilados, do século VI a.C. em diante<sup>4</sup>. A abordagem profética do oitavo século a.C. ao culto sacrificial, com a sua crítica (construtiva), esteve entre as tensões dos movimentos religiosos que floresceram numerosamente durante a monarquia e é a ela que daremos atenção, por ser a literatura bíblica mais incisiva sobre o culto sacrificial e por apresentar uma perspetiva inovadora; continua no período posterior, mas, segundo Roland de Vaux, «já não há polémica contra os sacrifícios»<sup>5</sup>. O tema da presente dissertação insere-se na religião de Israel<sup>6</sup> do século VIII a.C., quando Amós, Oseias, Isaías e Miqueias procedem a uma crítica «polémica» ao sacrifício.

Os capítulos que se seguem compõem a dissertação: o *Estado da arte: a crítica profética ao sacrifício na historiografia moderna*, para o qual reunimos os autores e seus artigos, desde cerca de meados do século passado, que dedicaram atenção à crítica profética ao sacrifício (no século VIII a.C.) e, conseqüentemente, procedemos à síntese do seu pensamento acerca do tipo de crítica que concluíam existir; as *Ocorrências etimológicas de sacrifício na Bíblia Hebraica: uma introdução à compreensão do fenómeno sacrificial* visam identificar a terminologia sacrificial da Bíblia Hebraica, principalmente nos textos proféticos de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias, partindo do princípio de que o hebraico é a porta de entrada para a compreensão dos textos escritos:

---

<sup>3</sup> A pronúncia de YHWH tem um carácter hipotético – veja-se Fohrer, 1983, pp. 84-90; Faivre, 1996, pp. 197-218. A sua pronúncia foi sacralizada após a destruição do templo e da cidade de Jerusalém no ano 70 d.C., de modo a não deixar margem para dúvidas, pelo que não chegou ao nosso conhecimento e os próprios judeus anotaram, entre os primeiros séculos da era cristã, que se lesse *ʾdōnāy* ('Senhor') onde estão as letras do tetragrama na Bíblia Hebraica. Citaremos este nome em transcrição – YHWH. Não obstante, far-se-á referência a iavismo como religião de YHWH (a palavra parte de uma das possíveis pronúncias, Yahweh). A matriz nómada/ mosaica de YHWH diferencia-o de divindades adoradas por povos vizinhos, conforme esclareceremos no capítulo 6.

<sup>4</sup> Marx, 2004, p. 27. Mas, não é um facto a comunidade de Judá pós-exílio ter feito tábuas rasas da mensagem dos anteriores profetas relativamente ao sacrifício (cf. Rowley, 1947, p. 307).

<sup>5</sup> Vaux, 1976, p. 576 (trad. nossa).

<sup>6</sup> A «história da religião israelita» começou por ser uma expressão usada por Smed, no último quartel do século XIX (cf. Fohrer, 1982). O uso mais corrente parece ser o de religião de Israel. Religião judaica tem, por outro lado, sentido a partir da Época do Segundo Templo, desde o regresso de alguns exilados a Judá (c. 538 a.C.); Israel torna-se uma comunidade religiosa toda ela consagrada a Deus e a Torá passa a ser o código único e absoluto: «domina a vida da nação, informa o espírito e dirige a conduta dos fiéis» (Chouraqui, 1971, p. 46). A teologia profética posterior ao exílio assume um tempo de «novo êxodo», em que os regressados são a «melhor parte» de Israel, o «resto eleito», o «resto fiel», o «rebento justo», o «povo santo», a «assembleia sacerdotal e pura» que não se deixou contaminar pela idolatria e pela mistura de povos. Criou-se, então, uma comunidade teocrática orientada pelos princípios da pureza ritual, alargados e impostos a todos, até aos judeus que não foram exilados. Tal determinou aquilo que futuramente iria constituir a grande causa do judaísmo: a defesa da Lei como o seu grande património e das intenções salvíficas de YHWH (o judaísmo clássico, da *Mišnā* e do Talmude).



utilizámos duas edições bíblicas com as línguas hebraica e a da tradução e acedemos a volumes de léxicos do Antigo Testamento; *A fenomenologia do sacrifício na sociedade hebraica e no Próximo Oriente Antigo* apresenta os vários sacrifícios praticados pela sociedade hebraica do século VIII a.C., a sua possível origem (e *terminus*, nalguns casos) e objetivos, bem como o reconhecimento teológico do sacrifício, enquanto instituição de Israel, nos textos do Livro do Êxodo; *De meados ao fim do século VIII a.C.: o ambiente interno e externo ao tempo de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias* recupera o contexto histórico (político, social e religioso) dos reinos de Israel e Judá naquele século, através de fontes escritas inclusivamente não bíblicas e algumas arqueológicas (texto e contexto encontram-se); *A demanda profética de hesed perante o sacrifício do século VIII a.C.* analisa, após a leitura dos livros bíblicos referenciados, os escritos dos profetas: construiu-se com a leitura dos livros bíblicos mencionados, seleção dos escritos com um posicionamento no tocante aos sacrifícios e sua análise pormenorizada por intermédio da língua de origem, o hebraico, de comentários bíblicos, de explicações lexicais de palavras-chave dos versos e da Antropologia hebraica, pretendendo concluir que valor os profetas deram ao sistema sacrificial do seu tempo, isto é, o que consentiram, o que repeliram e ao que apelavam mudança, e se ele traduz a tensão Norte-Sul que tanto sobressai na generalidade dos textos da Bíblia Hebraica (em síntese, uma visão capaz de apreender significativamente o estado das mentalidades); a conclusão expõe a inovação deste trabalho de investigação na historiografia, as dificuldades necessariamente encontradas e um elenco breve de agradecimentos pessoais; a bibliografia final exhibe as fontes históricas, obras, capítulos, revistas e artigos escolhidos para a realização da dissertação, tendo em conta a bibliografia apresentada em cada capítulo daquela, de acordo com a NP 405; por último, constam os anexos que acompanham os capítulos *De meados ao fim do século VIII a.C.: o ambiente interno e externo ao tempo de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias* e *A demanda profética de hesed perante o sacrifício do século VIII a.C.*

O sacrifício, «mediação entre a humanidade e o mundo dos deuses»<sup>7</sup>, «dá ritmo à existência do indivíduo e da comunidade»<sup>8</sup> e a sua evolução foi no sentido da multiplicidade, variedade e especialização. Que se observe parte da evolução, com o que trouxe o século VIII a.C. à história do sacrifício hebraico.

---

<sup>7</sup> Pelletier, 1973, p. 89 (trad. nossa).

<sup>8</sup> Hauret, 1987, p. 512 (trad. nossa).

## **2. Estado da arte: a crítica profética ao sacrifício na historiografia moderna**

Assumindo que os estudos sobre o sacrifício bíblico (israelita, judaico e cristão<sup>9</sup>) se multiplicaram nos últimos decénios<sup>10</sup>, tomaram várias direções, sobretudo devido à introdução da Antropologia nos Estudos Bíblicos no fim da década de sessenta do século passado<sup>11</sup>. A multiplicidade de direções leva a que possamos afirmar que os artigos ou capítulos de obras dedicados à análise profética do sacrifício no século VIII a.C. são alguns, o que nos indicia a pouca inclusão do assunto na historiografia das religiões. Dado este facto, o nosso estado da arte é, consequentemente, sucinto, por muito que tenhamos incluído na leitura artigos críticos da obra de diferentes estudiosos (a maior parte destes do início do século XX e com teses já ultrapassadas) sobre aquela análise profética.

### **2.1. A crítica profética ao sacrifício e ao sincretismo religioso**

Para Ernst Sellin, como para Adolphe Lods e Joaquim C. das Neves, não é apenas o sacrifício que é condenado pelos profetas (cuja base do ensinamento, segundo Sellin, é a ideia de que tudo pertence a Deus, de modo que ele não precisa de ofertas<sup>12</sup>); as circunstâncias socio-religiosas (entre elas, o sincretismo<sup>13</sup> entre as práticas mosaicas e cananaicas, e a atividade sacerdotal) têm muito que ver com a atitude profética.

---

<sup>9</sup> Tanto entre os essénios, como entre os cristãos, espiritualização e sacramentalização do sacrifício aparecem juntos (Marx, 2004, p. 47) e o alimento do crente é de ordem vegetal, conforme Gn 1,29-30.

<sup>10</sup> Lemardelé, 2013, pp. 217-222.

<sup>11</sup> «Os vários pressupostos teológicos dos autores» fizeram com que o estudo do sacrifício estivesse «subordinado a uma certa hermenêutica teórica. Em vez de permitir a contextualização cultural e histórica do sacrifício judaico, os estudos de Jacob Milgrom, de Alfred Marx e da «segunda» Mary Douglas isolam o sistema cultural. Mas para uma comparatista e teórica do sacrifício não violento como Kathryn McClymond (*Beyond Sacred Violence. A Comparative Study of Sacrifice*, 2008), estes «dados» [da contextualização cultural e histórica do sacrifício judaico] são bem-vindos», Lemardelé, 2013, p. 219 (trad. nossa).

<sup>12</sup> Apud Coleran, *The Prophets and Sacrifice*, *Theological Studies*, 1944, pp. 413-414 (referindo-se à obra *Theologie des Alten Testaments*, 1936, de Sellin). Cita(re)mos o nome dos artigos e capítulos de obras que se ocuparam da crítica profética ao sacrifício no século VIII a.C., na primeira vez. Escrevemos *Deus* enquanto YHWH e *deus* como divindade ou em comparação com outras divindades.

<sup>13</sup> A palavra assumiu um sentido pejorativo derivado da tradução de H. Usener do original grego para o alemão (*religionsmischerei*, confusão de crenças e práticas religiosas). Ressalva-se que todas as religiões são sincretistas no sentido de absorver e incorporar elementos de outras religiões e culturas à medida que

O sincretismo entre o monoteísmo iavista e a religião cananaica levaram os profetas a fazer uma crítica «mordaz» aos sacrifícios; esta crítica terá levado a que abdicassem da formalidade do culto, ou magia ritualista, nas palavras de Joaquim C. das Neves, enunciando a simbólica dos sacrifícios<sup>14</sup>. Lods reforçou este caráter enunciado pelos profetas e realçou a eficácia nova que deram aos ritos, face à ritualização instituída nas religiões antigas<sup>15</sup>.

## **2.2. A atitude profética contra o *opus operatum* do sacrifício**

À medida que os estudos sobre o sacrifício no antigo Israel foram na direção da correlação entre a religião de Israel e a religião de Canaã, os autores observaram a menor clivagem entre o culto sacerdotal e o pensamento profético (pressupostamente mais ético do que ritualista para John P. Hyatt e Leroy Watermann<sup>16</sup>): nem os profetas foram opositores dos sacrifícios, nem os sacerdotes foram os inventores da religião sacrificial<sup>17</sup>. Vejamos os casos.

Walther Eichrodt refere que a atitude profética pode levar a acreditar na rejeição do sacrifício animal<sup>18</sup>. Em tal crê Anselmo Borges («A Bíblia, concretamente na sua linha profética, verberou os sacrifícios»<sup>19</sup>). Fundamentou a sua ideia através dos versos de Oseias, Amós e Isaías, citando: *Eu quero a misericórdia e não os sacrifícios; Se me ofereceis holocaustos, não os aceito nem ponho os meus olhos nos sacrifícios das vossas vítimas gordas; e De que me serve a mim a multidão das vossas vítimas? - diz o Senhor. Estou farto de holocaustos de carneiros, de gorduras de bezerros*, respetivamente. Não considerou o que vem posteriormente a estes excertos, apesar de os ter escrito. O autor, para além de admitir a rejeição do sacrifício animal, afirma que Deus, ao aceitar o sacrifício, «era um Deus pior do que os seres humanos»<sup>20</sup>. Na linha de Eichrodt, também

---

as encontram (e a busca das características “originais” das religiões revela-se, muitas vezes, sem suporte). Bowker, 1997, p. 936.

<sup>14</sup> Neves, Profetas contra os sacrifícios?, *A Bíblia – o Livro dos Livros*, 2007, vol. I, p. 416.

<sup>15</sup> Lods apud Coleran, 1944, p. 414.

<sup>16</sup> Cf. Coleran, 1944, p. 416; Neves, 2007, p. 415.

<sup>17</sup> Neves, 2007, p. 415.

<sup>18</sup> Apud Coleran, 1944, p. 419.

<sup>19</sup> Borges, O sacrifício e o princípio da misericórdia, *Janela do (in) finito*, 2008, p. 233.

<sup>20</sup> Borges, 2008, p. 233.

Christopher Begg, Roland de Vaux, Göran Eidevall e Anne-Marie Pelletier admitiram haver claramente «certas passagens, em particular na literatura profética, que aparentam contestar a prática dos sacrifícios»<sup>21</sup>.

Pelletier declarou que os «textos não devem ser rapidamente lidos como uma condenação» da prática sacrificial<sup>22</sup>, exemplificando Is 1,11-17 e Jr 6,20, e Vaux assegurou que a pressuposição de que os profetas anteriores à ida para a Babilônia condenaram todo o culto (incluindo o sacrificial) é o resultado de uma interpretação literal dos textos, quando a oposição dos profetas aos sacrifícios não pode ser linear (tendência de uma historiografia que isolou os textos do seu contexto, para James Coleran<sup>23</sup>, incluindo o contexto do Próximo Oriente Antigo<sup>24</sup>; esta foi a postura de Aubrey Rodway Johnson e de Norman H. Snaith: «Nestes últimos anos tem-se visto uma forte tendência para minimizar o antagonismo dos Profetas em relação ao sacrifício. (...) Não há nada de estranho nos Profetas condenarem o sacrifício (...) porque eles procuram que os homens acreditem (...) que a salvação vem apenas da confiança em Deus. Somente pela fé Nele»<sup>25</sup>.

Vaux aponta os motivos pelos quais não considera a historiografia de Snaith: os profetas não condenaram o templo e, portanto, são partidários de um templo com altar<sup>26</sup> e, por conseguinte, sacrifício; acreditaram que a sede da presença divina estava no templo, apesar das suas reservas no que respeita ao culto; as outras fontes bíblicas não condenam o sacrifício, mas as disposições do coração dos crentes, inadequadas ou inexistentes (caso

---

<sup>21</sup> Excerto em Pelletier, 1973, p. 89 (trad. nossa). A “aparência” foi igualmente reconhecida por Begg, 1993, p. 667; Vaux, Polémica contra los sacrificios, *Instituciones del Antiguo Testamento*, 1976, pp. 574-575; e Eidevall, Rejected Sacrifice in the Prophetic Literature: A Rhetorical Perspective, *Svensk Exegetisk Årsbok*, 2013, p. 31.

<sup>22</sup> Pelletier, 1973, p. 89 (trad. nossa).

<sup>23</sup> Coleran, 1944, pp. 411-412 e 422. Tal historiografia viu o sacrifício «apenas como um rito marginal ou simples reminiscência de paganismo» (Marx, 2004, p. 4), uma anacronia.

<sup>24</sup> Cf. Eidevall, 2013, p. 33: «a noção de profetas anti-ritualistas (...) não pode encontrar qualquer suporte nas comparativas fontes contemporâneas, bíblicas ou extra-bíblicas, que descrevem a atividade profética (...): os profetas estavam, por regra, vinculados aos templos.» (trad. nossa). Amós terá exercido o seu ministério profético ligado a santuários (Am 7), concretamente Betel (Lourenço, 2007, p. 179); Oseias desenvolveu o seu ministério profético talvez junto dos santuários mais importantes (Guilgal, Betel, Samaria) – Lourenço, 2007, p. 204; Isaías foi um profeta conhecedor dos costumes de Jerusalém, dos rituais do culto e do ambiente palaciano (Lourenço, 2007, p. 220; sobre os profetas do século VI a.C., Lourenço, 2007, p. 171).

<sup>25</sup> Snaith, The Prophets and Sacrifice and Salvation, *The Expository Times*, 1947, p. 152 (trad. nossa).

<sup>26</sup> Cf. igualmente Rowley, The Prophets and Sacrifice, *The Expository Times*, 1947, p. 306: a única expressão pública do culto era a dos santuários e não há qualquer evidência de os profetas terem organizado uma alternativa de culto («Não definiram planos ou programa exceto a sua verdadeira luta por uma completa obediência a tudo o que Yahweh desejasse.», Coleran, 1944, p. 418).

dos livros de Samuel, Salmos e Provérbios), ou mesmo os crentes (segundo Eidevall e Cuthbert Lattey<sup>27</sup>), compreensível ao termos em conta a filosofia de André Chouraqui, a de que YHWH é um Deus vivo, experimenta todos os sentimentos humanos e, como tal, a relação com o indivíduo é uma relação pessoal – exige um compromisso, de amor e dedicação sem partilha («assim o entendem e proclamam os profetas»<sup>28</sup>). Friedrich F. König e Harold H. Rowley foram neste sentido, ao analisarem a atitude profética sob a ótica de aquela estar contra o *opus operatum* do sacrifício (o efeito automático da ação realizada), «bem diferente de [os profetas] contemplarem uma religião não sacrificial» ou serem a favor da abolição do sacrifício<sup>29</sup>. Rowley expôs ainda que agrupar Amós, Oseias, Isaías e Miqueias numa única tomada de posição é uma generalização excessiva.

### 2.3. Rejeição total, mas situacional

Göran Eidevall, após observar as duas principais interpretações («insatisfatórias»<sup>30</sup>) acerca da voz discordante de alguns profetas em relação ao culto sacrificial na Bíblia Hebraica – rejeição e simbologia –, propôs uma terceira, dado que a noção do profetismo anti-ritualista é suspeitosamente anacrónica e as diferentes versões que apontam um criticismo limitado fracassam na explicação das formulações proféticas ásperas e inflexíveis sobre o sacrifício<sup>31</sup>. A sua tese tem por base o culto ser rejeitado numa situação específica, o que não implica a renúncia do sacrifício; os estudos de Werner Schmidt e Reinhard Kratz<sup>32</sup> haviam difundido esta mensagem e Eidevall defende ainda que as passagens críticas não excluem a visão positiva do culto sacrificial que os profetas têm: a estratégia retórica de Isaías, a título de exemplo, presume que o profeta e os seus ouvintes/destinatários partilhavam a ideia de que o sacrifício era legítimo e vitalmente importante

---

<sup>27</sup> Eidevall, 2013, p. 33.

<sup>28</sup> Chouraqui [1971], pp. 18-22. O autor propõe-nos uma caracterização do pensamento bíblico dos dois primeiros milénios da vida de Israel (enquanto cultura e civilização), primeiramente perceptível através da sua língua analítica, o hebraico, e percorre-o em parte pela noção do Deus de Israel.

<sup>29</sup> Vide a perspetiva de König apud Rowley, 1947, p. 306. A frase de Rowley é trad. nossa.

<sup>30</sup> Eidevall, 2013, p. 31.

<sup>31</sup> Eidevall, 2013, pp. 33-34.

<sup>32</sup> Apud Eidevall, 2013, p. 34.

como parte do culto e a comunhão e comunicação com YHWH vista como impossível sem o recurso às ofertas e orações<sup>33</sup>.

#### 2.4. A crítica à ordem social vigente

O estudo de Henry Wheeler Robinson apresenta-se particularmente diferente. Para si, os profetas não podiam ter pretendido condenar o ritual externo ou o sacrifício. «Eles condenam inesitantemente a religiosidade dos seus tempos»<sup>34</sup>, não apenas o sincretismo, como vimos acima. Trata-se, segundo Robinson, de um divórcio existente entre os profetas e a ordem social vigente, dado que o profetismo partilha a mesma mentalidade do ato sacrificial – a mentalidade dos hebreus expressava-se na religião através de atos simbólicos, defende<sup>35</sup>. Quando o Homem está de acordo com o espírito de devoção verdadeira a YHWH e obediência verdadeira aos seus requisitos morais, de acordo com Robinson e George Buchanan Gray<sup>36</sup>, o caráter dos sacrifícios muda, fundamenta-se nas disposições dos crentes e não na letra da Lei (no *do ut des*<sup>37</sup>) e torna-se aceitável para YHWH. Este caráter evidencia o que constitui o essencial do sacrifício para a Bíblia<sup>38</sup>. Robinson, uma vez mais, minimiza (inclusivamente, chega a anular) a distância que separa sacrifícios e profetas.

O estudo de Lattey permitiu introduzir outro motivo para a aceitação da tese segundo a qual os profetas não se opuseram tenazmente aos sacrifícios – a relatividade bíblica proporcionada pela dialética da língua hebraica. Neste âmbito, explicita que «o negativo é às vezes usado no sentido relativo», especialmente nas condenações, e as expressões negativas de um verso são para ser interpretadas no sentido comparativo e/ ou

---

<sup>33</sup> Eidevall, 2013, p. 44. O autor chega a escrever «Confrontar este cenário torna a mensagem chocantemente eficiente.» (trad. nossa). Recorreremos *in integrum* à obra de Göran Eidevall, *Sacrificial rhetoric in the prophetic literature of the Hebrew Bible*, ao longo desta tese.

<sup>34</sup> Apud Coleran, 1944, p. 420.

<sup>35</sup> Robinson, Hebrew Sacrifice and Prophetic Symbolism, *The Journal of Theological Studies*, 1942.

<sup>36</sup> Gray, 1925, p. 89.

<sup>37</sup> Cf. Neves, 2007, p. 416.

<sup>38</sup> Segundo Pelletier, 1973, p. 89, «não a materialidade, mas as disposições do coração de quem o oferece» (trad. nossa).

preferencial<sup>39</sup>. Tais expressões seriam analisadas como lembretes hiperbólicos, na ótica de Begg, e como antíteses exageradas, na de Eichrodt<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Lattey, *The Prophets and Sacrifice: A Study in Biblical Relativity*, *The Journal of Theological Studies*, 1941, p. 155.

<sup>40</sup> Begg, 1993, p. 667; Coleran, 1944, p. 419, com o parecer de Eichrodt.

### 3. Ocorrências etimológicas de *sacrifício* na Bíblia Hebraica: uma introdução à compreensão do fenómeno sacrificial

Cada raiz verbal do hebraico antigo, clássico ou bíblico (abrange mil anos, divisíveis em duas fases, antes e depois do exílio da Babilónia) tem uma significância plural, sem que nenhum significado possa substituir o outro, dado que a língua hebraica, transmissora do pensamento semítico<sup>41</sup>, é extremamente sensorial, contrariamente às línguas latinas, analíticas. Esta língua impõe a universalidade do real, a plenitude do concreto.

A raiz verbal *qrb* é a que ocorre maioritariamente na Bíblia Hebraica associada ao sacrifício, principalmente com o verbo na forma *qal*, seguindo-se o substantivo *qorban* (em *Vayiq'rā'*, correspondente ao Levítico, *B'mid'bar*, ao Livro dos Números, e *Y'hez'qē'l*, Ezequiel) e o adjetivo *qarôb*, junto, próximo ou íntimo (em *Qōhelet*, ou Eclesiastes, *Y'hez'qē'l*, *T'hilim*, Salmos, *D'bārim*, correspondente ao Deuteronomio)<sup>42</sup>. *Qorban* assume o sentido mais genérico de oferta, oferenda, oblação, vítima e, ainda, na ótica de Alfred Marx, reconciliação<sup>43</sup>. De facto, a raiz serve para qualquer tipo de oferta cultural: as que são destruídas e diretamente transmitidas pela combustão sobre o altar<sup>44</sup>; as que são pagas ao tesouro do templo; as que são destinadas aos sacerdotes e reservadas ao seu uso. Contudo, a raiz *zbh*, imolar, é diretamente sacrificial e a utilizada nos textos proféticos de *Āmôs* (Amós), *Hôšē'a* (Oseias) e *Yēša'yāhu* (Isaías 1-39)<sup>45</sup>. Provém desta raiz a palavra *miz'bēah*, altar.

Segundo Luis Alonso Schökel<sup>46</sup>, *zābah*, palavra formada a partir da raiz *zbh* (verbo na forma *qal*), pode ter um sentido profano e outro sagrado e o significado varia entre matar, imolar, sacrificar, oferecer sacrifício e, de acordo com *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*<sup>47</sup>, abater para sacrifício. A distinção dos sentidos deveu-se,

---

<sup>41</sup> Designação que se começou a usar de 1781 (por Luís Schlözer) em diante.

<sup>42</sup> Kühlewein, 1997, p. 1164.

<sup>43</sup> Marx, 2005, p. 161.

<sup>44</sup> São somente as qualificadas de «sacrifício», no sentido estrito da palavra – Marx, 2005, p. 161.

<sup>45</sup> Hebraico consultado em Green, *The Interlinear Bible*, 2018 e em *The complete Jewish Bible with Rashi commentary*.

<sup>46</sup> Schökel, 1997, p. 188.

<sup>47</sup> Brigs, Brown, Driver [1992], p. 256.



sobretudo, à autorização do abate fora do contexto cultural, com a reforma de Josias no século VII a.C.<sup>48</sup>. *Zābah* tem um sentido sagrado em Os 6,6 – sacrificar é tornar sagrado:

«Porque Eu quero a misericórdia e não os sacrifícios, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos.» (*Bíblia Sagrada*);

«Porque é amor que eu quero e não sacrifício, conhecimento de Deus mais do que holocaustos.» (*A Bíblia de Jerusalém*);

«Oui, je désire le chérissenment, non le sacrifice, la pénétration de IHVH-Adonaï, plus que les montées.» (*La Bible Chouraqui*);

«For I desire loving-kindness, and not sacrifices, and knowledge of God more than burnt offerings.» (*The complete Jewish Bible*);

«For I desired mercy, and not sacrifice; and the knowledge of God more than burnt offerings.» (*The Interlinear Bible*)<sup>49</sup>.

Traduzir *zābah* por «sacrifício» ou por «sacrifícios» é equivalente, apesar da palavra hebraica ser singular, pois implica os vários sacrifícios possíveis; já não se diz o mesmo da tradução de *hesed* («misericórdia» difere em parte de «amor», bem como há outras traduções<sup>50</sup>, conforme discutiremos no capítulo sobre estes textos).

A raiz *zbh* em *pi'el* apresenta várias palavras possíveis: *zibbah*, *zibb<sup>e</sup>hu*, *zibbēhu*, *y<sup>e</sup>zabbēah*, *ʾazabbēah*, *y<sup>e</sup>zabbēhu*, *zabbēah*, *m<sup>e</sup>zabbēah*, *m<sup>e</sup>zabb<sup>e</sup>him* e *m<sup>e</sup>zabb<sup>e</sup>’ôt*. *Y<sup>e</sup>zabbēhu* (*pi'el* imp. terceira pessoa do plural) é o caso que surge em Os 4,13;11,2, versos exemplares da pregação de Oseias, redacionalmente reposicionada entre o Reino do Norte e o Reino do Sul, apesar de ter nascido no Norte (Israel). A palavra nos versos enumerados tem, agora, outra aplicação, sacrificar noutros lugares (“ilegais”<sup>51</sup>) que não o templo. Os 4,13:

---

<sup>48</sup> Ratti, 2014/2015, p. 190. Tal levou a que *qorban*, enquanto sacrifício ritualizado, se aplicasse no único sistema sacrificial completo da Bíblia Hebraica, descrito no decurso do período persa (séculos VI- IV a.C.) e maioritariamente no Livro do Levítico (a sua influência estende-se ao Cronista e ao Rolo do Templo, de Qumran).

<sup>49</sup> Respetivamente *Bíblia Sagrada*. Versão dos textos originais. Coordenação de José Augusto Ramos e de Herculano Alves. Fátima: Centro Bíblico dos Capuchinhos, 2002 (4ª ed.); *A Bíblia de Jerusalém*. Coordenação de Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Anderson. São Paulo: Edições Paulinas, 1985; *La Bible Chouraqui*. Tradução de André Chouraqui a partir do hebraico, para francês. [s.l.]: Desclée de Brouwer, 1974; Rosenberg, Rabbi A., ed. – *The complete Jewish Bible with Rashi commentary*. New York: The Judaica Press [s.d.]. [https://www.chabad.org/library/bible\\_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm](https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm) (consultado a 29-12-2020); Green, Jay Patrick, ed. – *The Interlinear Bible*. Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc, 2018.

<sup>50</sup> Stoebe, 1997, pp. 449-464.

<sup>51</sup> Briggs, Brown, Driver [1992], p. 257.

«Oferecem sacrifícios nos cimos das montanhas. Queimam ofertas sobre as colinas, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, porque se sentem bem à sua sombra.» (*Bíblia Sagrada*);

«Nos cimos das montanhas oferecem sacrifícios, e sobre as colinas queimam incenso, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, pois a sua sombra é boa.» (*A Bíblia de Jerusalém*);

«Sur les têtes des monts ils sacrifient; sur les collines ils encensent; sous le chêne, l'aliboufier, le pistachier: oui, leur ombre est bonne!» (*La Bible Chouraqui*);

«They sacrifice upon the mountaintops and burn incense upon the hills, under oaks and styraxes and elms, because its shadow is good» (*The complete Jewish Bible*);

«They sacrifice on the tops of the mountains, and burn incense on the hills, under oak and poplar and terebinth, because its shade is good.» (*The Interlinear Bible*).

O verso anterior a Os 4,13 clarifica o sujeito da ação de oferecer sacrifícios: «O meu povo», constituído por cada um dos israelitas («Eles», no seu conjunto, em Os 4,13); desde logo, o oferente/ sacrificante é um dos intervenientes no sacrifício, para além de YHWH, ou outro deus, a vítima animal ou humana/ o(a) sacrificado(a) e o sacerdote/ sacrificador. Nos «cimos das montanhas», ou «sobre as colinas», também se queimava incenso («debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto»), uma ação distinta da de matar, imolar, sacrificar e para a qual a raiz *zḇḥ* já não diz respeito. A leitura de Os 4,13 na *Bíblia Sagrada* não permite identificar esta distinção, visto que «Queimam ofertas» pode referir-se a incenso ou a outras oferendas. O mesmo se passa em Os 11,2. Neste caso, as «oferendas» são apenas para as «estátuas»/ «ídolos»/ «esculturas»/ «imagens esculpidas»:

«Mas, quanto mais os chamei, mais eles se afastaram; ofereceram sacrifícios aos ídolos de Baal e queimaram oferendas a estátuas.» (*Bíblia Sagrada*);

«Mas quanto mais eu os chamava, tanto mais eles se afastaram de mim. Eles sacrificavam aos baals e queimavam incenso aos ídolos.» (*A Bíblia de Jerusalém*);

«Ils les ont appelés, mais ils sont allés loin de leurs faces. Ils ont sacrifié aux Ba'al, ils ont encensé des sculptures.» (*La Bible Chouraqui*);

«The more they called to them, the more they went away from them; to the baalim they would slaughter sacrifices, and to the graven images they would burn incense.» (*The complete Jewish Bible*);

«As they called to them, so they went from their face. They sacrifice to the Baals, and burn incense to graven images.» (*The Interlinear Bible*).

O sacrifício a YHWH e a outras divindades concomitantemente, «aos ídolos de Baal», era prática ainda no século VIII a.C. (antes de o culto ser centralizado em Jerusalém pelo rei Josias de Judá, na segunda metade do século VII a.C.). O culto persistente a Baal poderá justificar a diferença de tempos verbais nas traduções de *y<sup>e</sup>zabbēḥu* apresentadas (ofereceram sacrifícios/ sacrificaram, sacrificavam, sacrificam):

cultuado continuamente por egípcios, cananeus, moabitas, fenícios, israelitas e outros povos do Antigo Oriente.

*Zebāh*, substantivo masculino singular, significa sacrifício, matança, imolação, vítima e banquete; representa o sacrifício sob o aspeto da refeição<sup>52</sup>. A *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* informa que se trata do mais comum e antigo sacrifício. É o nome geral para todos os sacrifícios comidos no banquete<sup>53</sup>; mas, nunca a Bíblia considera que o sacrifício tem por função garantir a subsistência de Deus<sup>54</sup>. A refeição é essencialmente um gesto de veneração e expressão de um desejo de convivialidade e, por conseguinte, de uma relação mais forte/ profunda e pessoal que aquela que poderia resultar de uma outra oferta. *Zebāh* utiliza-se com verbos que a complementem – é o caso de Is 35,6, com uma metáfora sacrificial, de Is 19,21 e de Os 3,4. Is 19,21:

«O SENHOR manifestar-se-á ao Egito e o Egito reconhecerá o SENHOR naquele dia<sup>55</sup>; oferecer-lhe-ão sacrifícios e ofertas, farão votos ao SENHOR e hão de cumpri-los.» (*Bíblia Sagrada*);

«Iahweh se dará a conhecer aos egípcios e os egípcios, naquele dia, conhecerão a Iahweh e o servirão com sacrifícios e oblações e farão votos a Iahweh e os cumprirão.» (*A Bíblia de Jerusalém*);

«IHVH-Adonāi sera connu de Misraîm; oui, en ce jour, Misraîm connaîtra IHVH-Adonāi. Ils serviront au sacrifice [*zevāh*]<sup>56</sup> et à l'offrande; ils voueront le voeu de IHVH-Adonāi et l'acquitteront.» (*La Bible Chouraqui*);

«And the Lord shall be known to the Egyptians, and the Egyptians shall know the Lord on that day, and they shall serve [with] a sacrifice and a meal offering [*min<sup>e</sup>hāh*], and they shall make vows to the Lord and they shall fulfill [them].» (*The complete Jewish Bible*);

---

<sup>52</sup> Marx, 2005, p. 162.

<sup>53</sup> Briggs, Brown, Driver [1992], p. 257.

<sup>54</sup> O Sl 50,12 (como Dt 10,14 – Berlin, Brettler, 2004, p. 1138) é muito claro: «Se Eu tivesse fome, não to diria, pois o mundo é meu e tudo o que ele contém.» (Deus, a quem pertencem todos os animais, não precisa dos sacrifícios para subsistir); Barton, Muddiman, 2001, p. 381 evidencia a ligação do Sl 50 (nomeadamente o v. 12) com as profecias de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias e sugere ser proveniente de um profeta no seu culto regular, embora admita outras possibilidades sobre a sua composição. Jeffrey H. Tigay (Exodus, em Berlin, Brettler, 2004, p. 170) afirma que a localização do altar do sacrifício expressa bem a ideia de que os sacrifícios não são um alimento para Deus, visto que nenhum deles se levava para dentro do tabernáculo/ templo, onde a presença de Deus habitava no «santo dos santos», a parte mais interior do templo e mais elevada (onde repousava a arca).

<sup>55</sup> Segundo Berlin, Brettler, 2004, p. 821, esta passagem foi adicionada por escribas mais tardios que Isaías do século VIII a.C. e refere-se a uma visão de uma nova ordem mundial, em que os egípcios e outros povos adorariam YHWH e aceitariam um só deus, na época em que as comunidades judaicas do pós-exílio babilónico estavam solidamente presentes no Egito.

<sup>56</sup> Os parêntesis introduzidos nas passagens bíblicas são da autora.

«And Jehovah shall be known to Egypt, Egypt shall know Jehovah in that day. And they shall offer sacrifice and offering, and vow a vow to Jehovah, and repay it.» (*The Interlinear Bible*).

A palavra *zebāh* pode referir-se a um dos três tempos do sacrifício enquanto sentido sagrado – matar a vítima e prepará-la de modo a, de seguida, oferecê-la a Deus, e o banquete ritual – ou à cerimónia inteira. O rito essencial era comer a carne da vítima na celebração/ banquete no qual o deus do clã compartilhava para receber o sangue e a gordura. A tradução de Is 19,21 em *The complete Jewish Bible* é acompanhada do verso hebraico, positivamente, dado que, se não fosse, seríamos levados a concluir que «and a meal offering» era a oferta de parte da vítima a Deus; sabemos, no entanto, que *min<sup>e</sup>hāh* é a palavra para «meal offering» e tem a significância de oferta, oblação, oferta de comida, oferta de cereal ou oferta vegetal (uma outra oferta que não a *zebāh*). Uma vez mais, apesar de *zebāh* ser singular, traduzi-la para «sacrifício» ou «sacrifícios» é equivalente.

Os 3,4: «Porque, por muito tempo, os filhos de Israel ficarão sem rei e sem chefe, sem sacrifício e sem estela, sem insígnia, nem instrumento de oráculo.» (*Bíblia Sagrada*)<sup>57</sup>.

*Rōb-zib<sup>e</sup>hēkhem* (segunda pessoa do masculino plural) é a primeira palavra referente ao sacrifício a surgir entre os profetas em análise (Isaías, Oseias, Amós e Miqueias), em Is 1,11:

«De que serve a mim a multidão das vossas vítimas? <sup>58</sup> – diz o SENHOR. Estou farto de holocaustos de carneiros, de gordura de bezerros. Não me agrada o sangue de vitelos, de cordeiros nem de bodes.» (*Bíblia Sagrada*);

«Que me importam os vossos inúmeros sacrifícios?, diz Iahweh. Estou farto de holocaustos de carneiros e da gordura de bezerros cevados; no sangue de touros, de cordeiros e de bodes não tenho prazer.» (*A Bíblia de Jerusalém*);

---

<sup>57</sup> As traduções em *A Bíblia de Jerusalém*, *La Bible Chouraqui*, *The complete Jewish Bible* e *The Interlinear Bible* não têm diferenças significativas da *Bíblia Sagrada*. “Israel” representa cinco realidades distintas (Beato, 2019, pp. 85-88): Jacob (Deus deu o nome Israel ao patriarca Jacob após a sua luta com Deus e com os Homens), o povo dos Hebreus (os «filhos de Israel», filhos/ descendentes de Jacob), o Reino do Norte (930 a. C. - 722 a. C.), a Terra de Israel (as quatro fazem de Israel o nome que mais ocorre na Bíblia) e o atual Estado de Israel. A segunda e a terceira realidades são as mais referenciadas na presente dissertação.

<sup>58</sup> A utilização única de uma tradução da Bíblia impossibilitaria a verificação das palavras hebraicas subjacentes à tradução; omite-se a palavra «sacrifícios» em Is 1,11 da *Bíblia Sagrada*, mas damos conta de que ela existe no original hebraico, o que acentua a importância da comparação de várias traduções (algumas delas foram simplificadas ou mais aproximadas à língua do respetivo leitor).

«Porquoi la multitude de vos sacrifices pour moi? dit IHVH-Adonai. Je suis rassasié des montées de béliers, de la graisse des buffles; je n'ai pas désiré le sang des bouvillons, des montons, des menons.» (*La Bible Chouraqui*);

«Of what use are your many sacrifices to Me? says the Lord. I am sated with the burnt-offerings of rams and the fat of fattened cattle; and the blood of bulls and sheep and hegoats I do not want.» (*The complete Jewish Bible*);

«What good to Me are your many sacrifices, says Jehovah? I am full of burnt offerings of rams, and the fat of fattened cattle, and the blood of bulls; nor do I delight in the blood of lambs and he-goats.» (*The Interlinear Bible*).

*Zib<sup>e</sup>hêkhem* ocorre em Am 4,4, o qual se insere já num contexto de pregação no reino do Norte, Reino de Israel do século VIII a.C., século em que os profetas se sentiram impelidos a intervir na variedade de cultos e sincretismo do iavismo<sup>59</sup>. Os sacrifícios poderão ter sido inumeráveis, nesta época, porque não aconteciam apenas em Jerusalém. Vigorava ainda a descentralização das práticas de culto, mesmo para YHWH:

«Ide a Betel e prevaricai, em Guilgal multiplicai as transgressões! Oferecei cada manhã os vossos sacrifícios, e os vossos dízimos todos os três dias.» (*Bíblia Sagrada*);

«Entrai em Betel e pecai! Em Guilgal, e multiplicai os pecados! Oferecei, pela manhã, os vossos sacrifícios, e ao terceiro dia os vossos dízimos!» (*A Bíblia de Jerusalém*);

«Venez à Béit-Él, faites carence! À Guilgal, multipliez les carences. Faites venir au matin vos sacrifices, pour trois jours, vos dîmes.» (*La Bible Chouraqui*);

«Come to Bethel and rebel, to Gilgal and multiply rebellion, and bring your sacrifices in the morning, every three days your tithes.» (*The complete Jewish Bible*);

«Come into Bethel and transgress; multiply transgressing at Gilgal. And bring your sacrifices for the morning, your tithes for three days;» (*The Interlinear Bible*).

*Zib<sup>e</sup>hêhem* em Os 9,4:

«Já não farão ao SENHOR libações de vinho, nem os seus sacrifícios lhe serão agradáveis. Serão para eles como um pão de luto, todos os que o comerem tornar-se-ão impuros; pois esse pão será só para eles e não entrará na casa do SENHOR.» (*Bíblia Sagrada*);

«Não derramarão vinho em libação a Iahweh e não lhe oferecerão os seus sacrifícios. Será para eles como o pão de luto, todos os que o comerem se tornarão impuros. Porque o seu pão chegará apenas para o seu sustento, mas não entrará na Casa de Iahweh.» (*A Bíblia de Jerusalém*);

---

<sup>59</sup> Fohrer, 1983, p. 156. Segundo o autor, o sincretismo triunfou neste mesmo século.

«Ils ne répandront pas de vin pour IHVH-Adonai; leurs sacrifices ne seront pas suaves pour lui. Comme un pain de deuil pour eux, qui en mange sera contaminé. Oui, leur pain, pour leur être, ne viendra pas dans la maison de IHVH-Adonai.» (*La Bible Chouraqui*);

«They shall not pour libations of wine to the Lord, they will not please Him; their sacrifices are like bread of mourners to them, all those who partake there of become contaminated, for their bread is for themselves, it should not come into the house of the Lord.» (*The complete Jewish Bible*);

«They shall not offer wine to Jehovah. They shall not be pleasing to Him. Their sacrifices shall be like the bread of trouble to them; all who eat it shall be defiled; for their bread is for their person; it shall not come into the house of Jehovah.» (*The Interlinear Bible*).

O verso refere-se ao tempo do exílio do povo de Israel, anunciado por Oseias<sup>60</sup>, quando e onde os sacrifícios do povo «não serão mais» agradáveis a YHWH.

Amós, um dos profetas mais audazes a pregar sobre a prática sacrificial, questiona o seu povo sobre a importância dos vários sacrifícios, *haz<sup>e</sup>ba<sup>h</sup>im* (substantivo masculino plural), para a vida dos crentes, em Am 5,25: «Porventura, ó casa de Israel, ofereceste-me sacrifícios e oblações no deserto, durante quarenta anos?» (*Bíblia Sagrada*)<sup>61</sup>. Aparece ser um paradoxo à tradição espelhada na Torá, em que os sacrifícios eram parte crucial da experiência vivencial no deserto<sup>62</sup>. As restantes ocorrências da raiz *zbh* são em Os 8,13; 13,2: respetivamente, *yiz<sup>e</sup>b<sup>e</sup>hu* (*pi'el* pret. terceira pessoa do plural – «Imolam (...)») e *zōb<sup>e</sup>hê* (*qal* part. act. masculino – «A eles ofereceram cordeiros em sacrifício» funciona como adjetivo)<sup>63</sup>.

A etimologia sacrificial não se resume, no entanto, às palavras com as raízes *qrh* e *zbh*; os sacrifícios no antigo Israel são variados e, por conseguinte, a etimologia a eles referente. O livro *Vayiq<sup>e</sup>rā'*, correspondente ao Levítico, subdivide-os em várias séries, tornando-se, por isso, uma fonte útil para o estudo do fenómeno sacrificial: do holocausto à oferta vegetal, sacrifício de comunhão, sacrifício pelo pecado, e ao sacrifício de reparação ali presentes, interessam-nos os que referenciaram Amós, Oseias e Isaías nos excertos apresentados<sup>64</sup>: para além das palavras cuja raiz é *zbh*, elas são acompanhadas

---

<sup>60</sup> Cf. Barton, Muddiman, 2001, p. 576.

<sup>61</sup> As traduções em *A Bíblia de Jerusalém*, *La Bible Chouraqui*, *The complete Jewish Bible* e *The Interlinear Bible* não têm diferenças significativas da *Bíblia Sagrada*.

<sup>62</sup> Berlin, Brettler, 2004, p. 1187.

<sup>63</sup> Como em Is 1,11, também em Os 8,13 os tradutores da *Bíblia Sagrada* não utilizaram a palavra «sacrifícios». Léxico em Brigs, Brown, Driver [1992], p. 235. Contrariamente, Mq 6,7 traduziu-se por «(...) Hei-de sacrificar-lhe o meu primogénito pelo meu crime, (...) ?» quando no hebraico está *ha'etēn*, 'dar-lhe-ei'.

<sup>64</sup> Tal não significa a inexistência de outros sacrifícios ao seu tempo, discutida adiante na tese.

por *y<sup>e</sup>qatēru* e *y<sup>e</sup>qatērun* (queimar incenso ou queimar oferendas), *min<sup>e</sup>hāh* (oferta, oblação, oferta de comida, oferta de cereal, oferta vegetal) e *‘olôt* (holocaustos, ofertas totalmente queimadas – Mq 6,6) e a sua gordura, *hēleb*. O holocausto (*‘olah*) constitui, de longe, o tipo de sacrifício mais referido na Bíblia Hebraica<sup>65</sup>. Deriva de *‘alah* – subir, trepar, elevar-se, erguer-se, levantar-se, dirigir-se, apresentar-se, afastar-se<sup>66</sup>; o fumo e odor da combustão sobem, portanto, no altar (após o sangue do animal ser aspergido sobre ele e à sua volta), caracterizando-se como um «rito de atração», destinado a trazer Deus para junto do oferente («uma intervenção directa e não mediata»)<sup>67</sup>.

A terminologia sacrificial é a porta de entrada para o conhecimento do Sacrifício, enquanto instituição de Israel<sup>68</sup>. Corporizamos seguidamente a fenomenologia do Sacrifício na sociedade hebraica e no Próximo Oriente Antigo.

---

<sup>65</sup> Marx, 2004, p. 10.

<sup>66</sup> Schökel, 1997, p. 496.

<sup>67</sup> Marx, 2004, p. 17.

<sup>68</sup> Vaux, 1976, pp. 528-577.

#### 4. A fenomenologia do sacrifício na sociedade hebraica e no Próximo Oriente Antigo

O estudo da religião de Israel «dentro da estrutura do mundo religioso do antigo Oriente Médio»<sup>69</sup> é parte indispensável dos estudos da Bíblia Hebraica. O contexto das civilizações antigas da unidade territorial do Médio Oriente é o contexto original da Bíblia Hebraica, assumido pelos investigadores desde a descoberta, nas décadas de 20 e 70 do século XX, das fontes literárias e epigráficas respetivamente de Ugarit e Ebla (norte da Síria), Moab (região montanhosa ao longo da margem oriental do mar Morto), Edom (a sul de Moab), Assíria e Babilónia e sua decifração e publicação. Apontaram para a existência de um *continuum* cultural<sup>70</sup> no território, com áreas de continuidade e descontinuidade nos escritos bíblicos. Este capítulo pretende analisar a fenomenologia do sacrifício na sociedade hebraica do século VIII a.C. e nas sociedades vizinhas do Próximo Oriente antigo.

Os ritos culturais e familiares da fé íntima e pessoal do crente transpõem-se para a área da religião, transformando-se em sacrifícios religiosos<sup>71</sup>. A transposição dos ritos culturais e familiares para o religioso dá-se com o nascimento de regras ou requisitos sobre o modo de apresentação do oferente, da vítima (ou oferta) e do tempo, lugar e espaço do sacrifício<sup>72</sup>. De acordo com Joaquim C. das Neves, o sacrifício traz a normalidade, a ordem da natureza, depois de um caos («seja pela magia, seja pelos ritos sacrificiais», a harmonia cósmica requiere o domínio de todas as forças fraturantes)<sup>73</sup>. Há tantos sacrifícios quanto os medos, problemas e as alegrias dos oferentes<sup>74</sup> e o meio para atingir a ordem é o uso de vítimas animais e, nalguns casos, humanas, pelo sacrifício.

Alfred Marx refere-o como «coração da religião de Israel»<sup>75</sup>. Foi o ato cultural mais importante até ao fim da Época do Segundo Templo, com o seu *terminus* no ano 70 da era comum (destruição do templo de Jerusalém pelas tropas romanas de Tito).

---

<sup>69</sup> Fohrer, 1983, p. 15.

<sup>70</sup> Não implica necessariamente empréstimo, importação de costumes ou sincretismo. As sociedades desenvolvem-se a partir de uma dinâmica interna geradora de mudanças significativas a nível conceitual e social (Chwartz, 2014, p. 118).

<sup>71</sup> Neves, 2008, pp. 135-136.

<sup>72</sup> Neves, 2008, p. 137.

<sup>73</sup> Neves, 2008, p. 133 e 2004, p. 383.

<sup>74</sup> Neves, 2008, p. 133.

<sup>75</sup> Grappe, Marx, 2013, p. 1258 (trad. nossa).



#### 4.1. O sacrifício entre as exigências divinas do Código da Aliança e a *“qêdāh* como problemática do sacrifício de vítimas humanas

O culto sacrificial é, em *Šēmôt* (‘Nomes’ – Livro do Êxodo), instituído por YHWH no conjunto de leis que deu a Israel no Monte Sinai, através de Moisés:

«Moisés veio e relatou ao povo todas as palavras do SENHOR e todas as normas, e todo o povo respondeu a uma só voz, e disse: «Poremos em prática todas as palavras que o SENHOR pronunciou.» Moisés escreveu todas as palavras do SENHOR<sup>76</sup>. Levantou-se de manhã cedo e construiu um altar no sopé da montanha, e doze estelas pelas doze tribos de Israel. E enviou os jovens dos filhos de Israel, e ofereceram holocaustos e sacrificaram ao SENHOR novilhos como sacrifícios de comunhão. Moisés tomou metade do sangue e colocou-o em bacias, e metade do sangue espalhou-o sobre o altar. Tomou o Livro da Aliança e leu-o na presença do povo, que disse: «Tudo o que o SENHOR disse, nós o faremos e obedeceremos.» Moisés tomou o sangue e aspergiu com ele o povo, dizendo: «Eis o sangue da aliança que o SENHOR concluiu convosco, mediante todas estas palavras.» (Ex 24,3-8)<sup>77</sup>.

Há, desta maneira, um contrato (o decálogo ético e cultural, respetivamente Ex 20,1-17 e Ex 34,14-26) selado e celebrado segundo um rito sacrificial. O excerto de Êxodo acima pertence ao capítulo 24 e podemos intitular “a cerimónia da aliança”: um cerimonial estabelecido «formalmente» com a leitura dos termos perante o povo no decurso de um rito de sangue, pelo qual se ratificam esses termos, seguindo-se uma refeição sacrificial (*zebāh*, já explícita anteriormente) para os intervenientes, na presença de YHWH<sup>78</sup>. Ex 20,24-26 impunha «Farás para mim um altar de terra e oferecerás sobre ele os teus holocaustos, os teus sacrifícios de comunhão, as tuas ovelhas e os teus bois. Em todo o lugar que Eu fizer recordar o meu nome, virei a ti e te abençoarei. Se fizeres para mim um altar de pedras, não o construirás com pedras lavradas». Há uma relação necessária entre sacrifício (*zebāh*) e altar (*mizbēah*), o sinal (e lembrança – «lugar que

---

<sup>76</sup> Ex 20,1-17 não é mais, nem menos, que a base da aliança (*b’rit*) de YHWH com o seu povo (‘*am*, em hebraico, traduz-se por, ainda, ‘clã’, ‘família’, ‘nação’) e a ela se referem as expressões «todas as palavras do SENHOR», «o Livro da Aliança», «Tudo o que o SENHOR disse» e «todas estas palavras». O «Livro da Aliança» (ou “a recordação da aliança”) constitui a primeira de quatro grandes coleções de leis da Torá (Ex 20,22 - 23,33 – Barton, Muddiman, 2001, p. 82); as outras (além da breve variante do «Livro da Aliança» em Ex 34,11-26) são as sacerdotais (principalmente Ex 25-40, a maioria do Levítico e as leis de Números), a Coleção de Santidade (Lv 17-26) e as leis deuteronomicas (Dt 11,31 a 28,69) – cf. Berlin, Brettler, 2004, p. 151.

<sup>77</sup> Os textos aqui apresentados foram retirados de *Bíblia Sagrada*, 1990 (atualizada para o acordo ortográfico aprovado em junho de 2015).

<sup>78</sup> Expressão de Berlin, Brettler, 2004, p. 161, onde é fundamentada a explicação de Ex 24.

Eu fizer recordar o meu nome») da presença de Deus («virei a ti»). O sacrifício está inscrito como exigência, mas também como dom no quadro da aliança do Sinai<sup>79</sup>: as vítimas ofertadas sustentam a vida do Homem e são parte da sua vida (e dele mesmo), das quais se priva e adquire o respeito a Deus («e te abençoarei»), que aceita o dom. A obrigação de usar pedras brutas e a ausência de pessoal especializado nos sacrifícios são atestadas no mundo nómada, enquanto o holocausto e os bois de Ex 20,24-26 denunciam uma redação posterior<sup>80</sup>.

A tradição do Sinai não é modelada segundo uma forma de tratado, anui G. Fohrer; *b<sup>e</sup>rit*, normalmente traduzida por aliança, é a «noção fundamental» e «a mais característica» do pensamento bíblico<sup>81</sup>, não tem paralelismo com os tratados do Médio Oriente Antigo, de modo que o sentido de *b<sup>e</sup>rit* no episódio que protagoniza Moisés é mais o de obrigação/ imposição de YHWH, na forma de uma promessa imposta ao Homem, em vez de ‘contrato’, ‘tratado’, ‘aliança’<sup>82</sup>, e a metáfora apta para a relação exclusiva de Israel com YHWH (por causa do êxodo)<sup>83</sup>.

«Deus respondeu: «Vou fazer uma aliança contigo: na presença de todo o povo, realizarei prodígios, como jamais se fizeram em parte alguma, nem em nenhuma nação; e o povo que te cerca há de ver então a obra do Senhor, porque espantosas são as coisas que vou fazer por teu intermédio.

Ouve com atenção o que hoje te ordeno. (...)

Livra-te de estabelecer qualquer aliança com os habitantes da terra em que vais entrar, para que eles não sejam uma armadilha no meio de vós. Derrubareis os seus altares, quebrareis os seus monumentos e cortareis as suas árvores sagradas.

Não adorarás nenhum outro deus, pois o SENHOR chama-se zeloso; é um Deus zeloso.

Não faças aliança alguma com os habitantes desta terra porque, quando se prostituem aos seus deuses e lhes oferecem sacrifícios, poderiam aliciar-te e comereis as vítimas dos seus sacrifícios; poderias também escolher, entre as suas filhas, mulheres para os teus filhos; e essas mulheres, prostituindo-se aos seus deuses, arrastariam os teus filhos, que também se prostituíriam a esses deuses.

Não farás para ti deuses de metal fundido.

Observa a festa dos ázimos: comerás, sete dias, pão sem fermento, durante o mês de Abib, como te ordenei, porque foi nesse mês que saíste do Egito. A mim pertence todo o primogénito do jumento

---

<sup>79</sup> Grappe, Marx, 2013, p. 1258; Vaux, 1976, pp. 571-572.

<sup>80</sup> Ratti, 2014/2015, pp. 139-140.

<sup>81</sup> Chouraqui [1971], p. 28.

<sup>82</sup> Briggs, Brown, Driver [1992], p. 136.

<sup>83</sup> Berlin, Brettler, 2004, p. 148.

ou, então, quebrar-lhe-ás a nuca. Resgatarás sempre o primogénito dos teus filhos e não aparecerás diante de mim de mãos vazias.

Trabalharás durante seis dias, mas descansarás no sétimo, embora decorra o tempo da lavra e da ceifa.

Celebrarás também a festa das semanas, no tempo das primícias da ceifa do trigo, e depois a festa da colheita, no fim do ano.

Todos os vossos indivíduos do sexo masculino apresentar-se-ão três vezes por ano, diante do SENHOR, Deus de Israel.

Porque Eu expulsarei as nações da tua presença, ampliarei as tuas fronteiras e ninguém cobiçará o teu campo enquanto subires para te apresentares, três vezes por ano, diante do SENHOR teu Deus.

Quando me sacrificares uma vítima, não oferecerás o seu sangue juntamente com pão fermentado, e o sacrifício da Páscoa não será conservado durante a noite, até ao dia seguinte.

Levarás à casa do Senhor, teu Deus, as primícias dos frutos da tua terra. Não cozerás um cabrito no leite da sua mãe!»

O SENHOR disse a Moisés: «Regista por escrito estas palavras, porque é de acordo com elas que Eu faço a aliança contigo e com Israel.» (Ex 34,10-27).

Os historiadores deuteronomistas tiveram um papel de primeira ordem no fortalecimento da Torá e dos seus textos como programa agregador do povo e de um sistema unificado de crenças num deus único<sup>84</sup>. A aliança, indica A. Chouraqui, é eterna e a lei (ensinamento, ordem, equidade, norma, palavra revelada, verbo, testemunho, voz, julgamento, decreto – os vários sinónimos bíblicos que a exprimem<sup>85</sup>) a condição do seu funcionamento (leis formuladas de forma casuística, no modo condicional, conhecidas por *miš'epātīm*, e leis apodíticas, no modo imperativo, *d'ēbārim*, entre as quais as *'āšeret had'ēbārim*, ‘as dez palavras’).

Estas exigências divinas da aliança, renovada em Ex 34, concretamente as definidas em Ex 34,14ss, surgiram durante a monarquia<sup>86</sup>; certo é que o conceito de aliança não representou um papel importante no período pré-deuteronómico<sup>87</sup> e que nenhuma

---

<sup>84</sup> Variados autores propõem que a historiografia deuteronomista, na qual se incluem os livros Deuterónimo (*D'ēbārim*, ‘Palavras’, na Bíblia Hebraica), Josué, Juízes, Samuel e Reis (integram os *Nevi'im*, ‘Profetas’, na Bíblia Hebraica) foi concluída no período posterior ao exílio babilónico (cf. Carreira, 1993, pp. 211-219), após o século VI a.C.

<sup>85</sup> Chouraqui [1971], pp. 36-37.

<sup>86</sup> O mesmo sucede em geral com o Código da Aliança registado em Ex 20,24 - 23,9 – cf. Fohrer, 1983, p. 93. Ademais, as normas de Dt 27,15ss não surgiram antes da época da teologia deuteronomista e terão sido o resultado de um compromisso entre o iavismo, o remanescente das religiões de clã e a restante religião cananaica.

<sup>87</sup> Fohrer, 1983, p. 76.

‘aliança’ sinaítica teve qualquer papel durante os séculos seguintes em Canaã, a despeito da base legal e política<sup>88</sup>.

A primeira aliança na Bíblia Hebraica surge depois do caos do dilúvio bíblico, quando Deus (*‘ēlōhim* em *Bʿrē’šit* – Livro do Génesis) a selou com Noé (Gn 9,8); sucedem-se e renovam-se as alianças com Abraão, Moisés (e, por extensão, todo o povo), a tribo dos sacerdotes, a família real, de forma a resolver a contradição nascida da multiplicidade e da partilha e, desse modo, prolongando «a aliança vertical que uniu Deus à criatura»<sup>89</sup> nas alianças horizontais que permitem a relação das criaturas entre si e «do homem consigo mesmo»<sup>90</sup>.

Se, de uma maneira geral, o sacrifício é acolhido muito largamente na Bíblia, é inequivocamente objeto de condenação o sacrifício humano e, mais concretamente, o sacrifício da criança primogénita. Como explicar, então, Ex 34,19, «A mim pertence todo o primogénito», e Ex 22,28, «Dar-me-ás o primogénito dos teus filhos»<sup>91</sup>?

Ex 22,28 e outras passagens semelhantes da Torá não têm, segundo R. de Vaux, o mesmo significado que oferecer («Dar») o primogénito do gado (em Ex 22,29): este deve ser sacrificado e as crianças primogénitas resgatadas (reservadas a YHWH)<sup>92</sup>. Ex 34,20 – «Resgatarás sempre o primogénito dos teus filhos e não aparecerás diante de mim de mãos vazias.» – é visto como um versículo que terá aparecido mais tarde no corpo legal de Ex 34 (mais ou menos contemporâneo de Ex 22,28-29) e ilustra a fé iavista como a observavam (evitando o sacrifício dos filhos primogénitos, mitigação de um costume antigo)<sup>93</sup>.

«É, de facto, um erro interpretar a exigência de sacrificar o filho primogénito em Ex 22,28-29 de forma independente das cláusulas de redenção que aparecem noutras unidades textuais, um erro do género dos que muitos israelitas cometeram.»<sup>94</sup>. R. de Vaux assegura que os escritores bíblicos nunca ordenaram ou, ainda, aceitaram o sacrifício de crianças e que seria absurdo supor que, quer em Israel, quer em qualquer outro povo, pudesse ter havido nalgum momento da sua história uma lei obrigando à supressão dos

---

<sup>88</sup> Fohrer, 1983, p. 76.

<sup>89</sup> Chouraqui [1971], pp. 28-29.

<sup>90</sup> Chouraqui [1971], p. 36.

<sup>91</sup> «Deves dar-me» é a tradução de *The Interlinear Bible*, 2018.

<sup>92</sup> Levenson, 1993, p. 3; Vaux, 1976, p. 562.

<sup>93</sup> Vaux, 1976, p. 562 e Levenson, 1993, p. 4.

<sup>94</sup> Levenson, 1993, p. 4 (trad. nossa).

primogénitos, que são a esperança do futuro<sup>95</sup>. Um argumento contra a interpretação literal de Ex 22,28-29 é precisamente o de não existir uma lei geral que garanta a supressão do filho primogénito: nem a Arqueologia, nem os dados textuais sugerem uma prática generalizada – um argumento com grande peso face à inexistência de consenso na interpretação do versículo Ex 22,28.

Jon Levenson sugere que o sacrifício de crianças é algo que YHWH considera inaceitável e que Ex 22,28-29 articula um ideal teológico sobre o lugar especial do filho primogénito<sup>96</sup>. Desse modo, o que dizer de Ex 13,15, com a morte de primogénitos egípcios? Esta tem que ver, sobretudo, com dois aspetos: o custo da libertação do povo de Israel é, como sabemos, o assassinato daqueles primogénitos; e Israel é o «filho amado» de Deus. O vocabulário de paternidade e fraternidade é comum nos textos de aliança (exemplos de Salomão, em 1 Rs 9,13, como irmão de Hiram, rei de Tiro, e de Acáz de Judá, como filho de Tiglat-Falasar III da Assíria), aplicando-se a uma relação não biológica como a uma biológica; no caso dos versículos Ex 22,28 e Ex 34,20, há uma relação biológica, aquela que também define YHWH e Israel: «Israel é o meu filho primogénito» (Ex 4,22), embora metafórica<sup>97</sup>. Este é o estatuto especial de Israel, filho de Deus, para quem a relação é ou deveria ser (como veremos em Oseias) aquela tida por um filho primogénito. «E porque o faraó era duro em deixar-nos partir, o SENHOR fez morrer todos os primogénitos na terra do Egito, desde os primogénitos dos homens até aos primogénitos dos animais.», isto é, a narrativa bíblica do êxodo justifica a morte dos primogénitos do Egito com o domínio do faraó, inimigo de YHWH, sobre os hebreus, já que estaria a impedir que Israel servisse o seu pai divino<sup>98</sup>. Filiação, bênção e proximidade diferenciam o Deus de Israel e constituem uma realidade patente nas suas leis. Foi a décima praga do Egito a ter o papel de substituição do sacrifício do filho primogénito pelo cordeiro, com o cordeiro pascal a delinear/ marcar a diferença entre a vida dos primogénitos israelitas e a morte para os restantes<sup>99</sup>.

O ideal do lugar especial do filho primogénito, de Ex 22,28-29, é um ideal cuja implementação pode variar do literal para o não literal, ao ponto de não refletir

---

<sup>95</sup> Cf. Levenson, 1993, p. 3.

<sup>96</sup> Levenson, 1993, pp. 4 e 9.

<sup>97</sup> Israel (nome que tomou Jacob) é descendente/ filho primogénito de Isaac e Rebeca (de acordo com a história patriarcal) no sentido não metafórico.

<sup>98</sup> Cf. a explicação assertiva de Levenson, 1993, p. 38.

<sup>99</sup> Levenson, 1993, p. 13 e pp. 36-38.

necessariamente uma verdadeira prática, observa Tzvi Abush, sendo, isso sem dúvida, uma construção literária e intelectual que dá expressão ao pensamento legal e aos valores morais<sup>100</sup>; a par disso, pode proclamar um ideal de sacrifício: oferecer o que é mais querido (a um pai), o primeiro fruto (do seu corpo) oferecido amavelmente a Deus<sup>101</sup>.

A rejeição do sacrifício humano pelo Deus de Israel pode não ter sido apenas a intenção do autor bíblico de Gn 22,1-19, dada a abertura da *“qêdāh* (em heb., ‘vínculo’, a história do holocausto de Isaac). O propósito da substituição do filho primogénito pelo cordeiro na *“qêdāh*, defendido por Shalom Spiegel, é recusado por Jon Levenson: a tradição israelita da *“qêdāh* nunca explicitou a substituição do filho primogénito pelo cordeiro; em vez desta, foi a décima praga do Egito a ter esse papel, conquanto ambas as tradições condenam o sacrifício humano categoricamente. É provável não existir em Gn 22ss nenhuma etiologia de substituição (tanto do sacrifício humano, pelo animal – natureza das ofertas sacrificiais –, como do culto em prática, por um culto particular com a fundação de um santuário): o texto não é claro quanto às intenções de YHWH ao pedir o sacrifício de Isaac, nem quanto ao pensamento de Abraão antes de decidir sacrificar o filho; não se proíbe o sacrifício humano, nem se ordena o sacrifício animal, alista-se este último nas práticas de culto adequadas (sem implicar que seja sempre preferível à imolação do filho primogénito) – há uma «não polémica» no sacrifício de Isaac, segundo H. Gunkel<sup>102</sup>. Certo é que, ao pedir o sacrifício do seu filho, Deus contraria a promessa de descendência numerosa. Faria o autor bíblico uma crítica à fidelidade subserviente a Deus/ um teste à verdadeira devoção? Se assim fosse entendido por Abraão, segundo Marie Balmory, a sua ação é um «mal-entendido», já que a intervenção de um anjo a faz cessar<sup>103</sup>, talvez por Abraão demonstrar ser o homem da fidelidade total à palavra divina, porém excedendo os limites da experiência e do imaginável.

Os sacrifícios humanos estão documentados nas religiões antigas do Oriente, todavia eram exceção. Os sacrifícios *molek* a que a Bíblia faz referência (Molok nas versões bíblicas grega e latina) foram prática fenícia e puderam ser conhecidos por Israel num período de tempo breve, com Acaz de Judá (n. c. 763-710 a.C.), alargando-se até

---

<sup>100</sup> Levenson, 1993, p. 9.

<sup>101</sup> Levenson, 1993, p. 12.

<sup>102</sup> Levenson, 1993, p. 114.

<sup>103</sup> Cit. por Pelletier, 1973, p. 98. A autora não explicita o mal-entendido, limita-se a citar a obra para consulta.

Josias (r. 640-609 a.C.)<sup>104</sup>; a palavra significa muito provavelmente ‘oferenda de Homem’, referindo-se a uma criança do sexo masculino ou feminino (e ‘oferenda de cordeiro’ na sua vez, nas oferendas a Tanit em Cartago<sup>105</sup>), o que diferencia (a par de ser condenado em todas as fontes bíblicas) este sacrifício daquele que gozou de um lugar legítimo no iavismo até à reforma deuteronomista<sup>106</sup>, o do gado primogénito (*kol-peṭer reḥem*). O sacrifício de crianças era uma prática na religião cananaica à divindade Astarté (Ashtar em Moab, Ishtar na Mesopotâmia,) ou deuses congêneres<sup>107</sup>, identificados pelos antigos israelitas na chegada a Canaã: levaram os seus deuses de clã, progressivamente consagrados a El, foram abandonando as sagas culturais que não tinham relação com o território e acedendo a alguns santuários canaanicos, adotando o seu culto, «particularmente o sistema sacrificial»<sup>108</sup>, tanto em honra às divindades específicas desses locais, como a YHWH.

Poderá ser excessivo declarar que a religião de Israel repudiou os sacrifícios humanos desde as origens<sup>109</sup>. Os elementos canaanicos penetraram de forma crescente no iavismo após a divisão do reino com a morte do rei Salomão (c. 933 a.C.), principalmente nas cidades<sup>110</sup> (como em Jerusalém, apesar dos esforços ocasionais de Asa, Josafá, Joás e Jeú, que interferiram, também, na prática cultural da prostituição nos locais sagrados); a profecia, nomeadamente de Isaías, foi responsável por tornar o sacrifício de crianças emblemático como idolatria, acentuada, futuramente, no século VI a.C.<sup>111</sup>. Os sacrifícios humanos nunca foram parte de nenhuma ritualização israelita dos sacrifícios, embora tenham sido prática (observável em 2 Rs, Lv, Dt, Is, Jr).

---

<sup>104</sup> A informação sobressai em Ratti, 2014/2015, p. 183; Bowker, 1997, p. 465.

<sup>105</sup> Cf. Vaux, 1976, pp. 563-565 sobre “Los sacrificios a Molok”. Vaux não dá a certeza da proveniência do nome, se de um deus ou de sacrifícios como oferenda *molek*.

<sup>106</sup> Fohrer, 1983, pp. 55-56 e Albert Green, apud Levenson, 1993, p. 112.

<sup>107</sup> Fohrer, 1983, p. 56. A inclusão do cônjuge feminino e, portanto, também a inclusão da esfera sexual, na religião iavista foi uma realidade (até ao exílio para a Babilónia) descartada em grande parte dos textos bíblicos. A adoração desta deusa não foi um fenómeno limitado à religiosidade popular e penetrou na família real.

<sup>108</sup> Fohrer, 1983, p. 123.

<sup>109</sup> A declaração é de Vaux, 1976, p. 561.

<sup>110</sup> Embora o iavismo permanecesse como culto oficial, «estava tão transformado pela fusão com elementos cananeus que diferia do culto de Baal quase que apenas no nome» (Fohrer, 1983, p. 159).

<sup>111</sup> Levenson, 1993, p. 36.

#### 4.2. Os sacrifícios da sociedade hebraica do século VIII a.C. e das religiões do Próximo Oriente Antigo

Os diferentes tipos de sacrifício são descritos em *Vayyiq'ra* ('E disse' – Livro do Levítico), um livro de culto de autoria sacerdotal e da época dos judeus na Babilónia (iniciada no século VI a.C.)<sup>112</sup>. Não obstante constituir um livro posterior ao século estudado, a descrição permite precisar a função de cada um dos sacrifícios e é peculiar entre as religiões do Próximo Oriente Antigo, geralmente carentes em narrativas e textos legais sobre os sacrifícios<sup>113</sup>. Foi chamado *tôrāt kōh<sup>a</sup>anim* ('instrução dos/para os sacerdotes') durante o judaísmo clássico ou rabínico (70-589), designação referente à principal preocupação do livro, os mandamentos ligados ao culto a YHWH, da responsabilidade dos sacerdotes, chamados recorrentemente «levitas» (devido à ligação descendente destes com a tribo sacerdotal de Levi, filho de Jacob – Ex 1,2).

Nem todos os sacerdotes eram levitas em épocas mais recuadas, como na dos juízes, e no início da monarquia; a sua função cultural cresce e, no século VIII a.C., tiveram o monopólio do sacerdócio; a reforma de Josias, rei de Judá (segunda metade do século VII a.C.), veio aclarar e legalizar práticas já recorrentes: os levitas eram sacerdotes dos «lugares altos» e dos santuários locais (o central era o de Jerusalém) e com funções menores (degolar as vítimas animais, estar ao serviço do povo); os «filhos de Sadoq» eram os sacerdotes que desempenhavam o serviço do altar e entravam no local mais sagrado do santuário (o santo dos santos). Os que não conseguiram demonstrar a sua ascendência quando regressaram a Judá após o exílio babilónico terão sido excluídos do sacerdócio em Jerusalém (que tinha um relevo mais notório) e, aos poucos, foi desaparecendo a função primordial dos levitas.

O Levítico (do gr. *Levitikon*) é o seguimento direto da narrativa final do Êxodo e continua em Números. O primeiro capítulo assume a história desde o momento em que a presença divina entra no tabernáculo, no primeiro dia de Nissan (o primeiro mês do calendário religioso judaico e o sétimo do ano civil) do ano seguinte ao êxodo; a narrativa descreve YHWH a conceder os seus mandamentos em vários encontros com Moisés (capítulos 1-27) – o primeiro grupo diz respeito aos mandamentos sobre o sacrifício. O

---

<sup>112</sup> A fonte sacerdotal referida foi produto de escribas eruditos do sacerdócio de Jerusalém dos últimos séculos do reino da Judá e tomou forma em duas fases, a Legislação de Santidade (capítulos 17-26), acrescentada à obra sacerdotal, plausivelmente, nos anos finais do exílio. Berlin, Brettler, 2004, p. 205.

<sup>113</sup> Neves, 2004, p. 378.



processo legislativo<sup>114</sup> é interrompido com a consagração do sacerdócio e recomeça no capítulo 11, com a jurisdição relativa aos alimentos permitidos e proibidos<sup>115</sup>; as características dos animais para sacrifício surgem no 22º capítulo, após a condição de santidade dos sacerdotes (capítulo 21). A interação entre a lei e a narrativa que fornece a estrutura literária (e, portanto, fundamentação histórica e teológica das leis) exhibe-se no Levítico, como em toda a Torá.

O desenvolvimento do ritual sacrificial, prático e teórico, teve em conta a transição do nomadismo para a vida sedentária e agrícola, a influência cananaica e de povos vizinhos e o crescimento da importância do sacerdócio. Independentemente da diversidade que coexistia, o objetivo final de todo o culto sacrificial é o reatamento da relação com a divindade<sup>116</sup>. Os ritos são caracterizados por uma sobriedade rudimentar e conforme às normas dos nômadas ou seminômadas nas origens da história bíblica: construção de altares, não havendo um lugar fixo, invocação do nome divino, oferta de animais ou produtos do solo<sup>117</sup>; há funcionários específicos: o chefe de família ou do clã imolava as vítimas. Josias, rei de Judá (r. c. 641/640 - 610/609 a.C.) fez do templo de Jerusalém o único lugar para a atividade sacrificial e dos sacerdotes o pessoal reservado para ela (tinham o seu monopólio, com ou sem a assistência dos levitas).

Os holocaustos, os sacrifícios de comunhão, as oferendas vegetais e as libações são de agradável odor<sup>118</sup>, de produtos exclusivamente comestíveis e, mais precisamente, característicos da criação de gado e da agricultura. O holocausto, *'olah*, desconhecido na Mesopotâmia e importado mais tarde para o Egito, já figurava nas mais antigas tradições israelitas e no período dos juízes. Gn 8,20-21 e Jz 6,26; 13,19-21 são excertos bíblicos que indiciam essas conclusões:

«Noé construiu um altar ao SENHOR e, de todos os animais puros e de todas as aves puras, ofereceu holocaustos no altar. O SENHOR sentiu agradável odor» (Gn 8,20-21);

---

<sup>114</sup> Baruch J. Schwartz, em Berlin, Brettler, 2004, p. 204.

<sup>115</sup> *Vayyiqerā'* continuou a ser a base da vida judaica mesmo após a destruição do templo de Jerusalém no ano 70 e, conseqüentemente, da cessação do seu ritual, entre ele o culto sacrificial: a dieta alimentar é uma das instituições centrais para o judaísmo que tem as suas origens naquele livro; juntam-se muitos dos rituais festivos, a maioria das leis que regulam a sexualidade, o casamento e a pureza familiar. De acordo com a tradição rabínica, a vida religiosa centrada na sinagoga e nas orações diárias em horários fixos e ritualmente ordenadas é um efeito da substituição do ritual do templo; por outro lado, os mandamentos rituais e os éticos/ sociais são igualmente importantes e válidos.

<sup>116</sup> Marx, 2004, p. 18.

<sup>117</sup> Hauret, 1987, p. 512.

<sup>118</sup> Grappe, Marx, 2013, p. 1258.

«Construirás depois um altar bem preparado em honra do SENHOR, teu Deus, no cimo desta rocha firme. Tomarás, então, o segundo touro e oferecê-lo-ás em holocausto sobre a madeira da árvore sagrada que cortaste.» (Jz 6,26);

«Então, tomou Manoé o cabrito com a oferenda e ofereceu-o sobre a rocha ao Senhor, que faz coisas misteriosas. Manoé e sua mulher observavam. Ora enquanto a chama subia do altar para o céu, subia também na chama do altar o anjo do Senhor (...). O anjo do Senhor não voltou a aparecer a Manoé nem à sua mulher» (Jz 13,19-21).

Os textos de autoria sacerdotal dão preferência ao holocausto entre os sacrifícios, nítida em Gn 8,20, como em Gn 4,3-5: «O SENHOR olhou com agrado para Abel e para a sua oferta [primogénitos do seu rebanho e as suas gorduras], mas não olhou com agrado para Caim nem para a sua oferta [frutos da terra].» (Gn 4,4-5). O holocausto tem por função provocar a intervenção direta/ instantânea de Deus, uma intervenção não mediata<sup>119</sup>. Pode definir-se, pois, como um rito de atração com o fim de trazer Deus para junto do oferente. A imposição da mão sobre o animal, macho no caso de um holocausto, e a imolação principiavam o rito<sup>120</sup>; de seguida, a combustão e, como consequência, a oferta era de «odor agradável» a YHWH (Ex 29,18.25.41; Lv 1,9): a expressão talvez seja literal, ou indica porventura o prazer de YHWH na devoção do adorador, já que o sacrifício era expressão de honra e gratidão e um meio de purificação. Esclarecida a raiz hebraica de *'olah* e a sua semântica, ficou claro que a oferta deste sacrifício, porque queimada, sobe, portanto, no altar de bronze (cobre, nas suas origens<sup>121</sup>), pormenorizado em Ex 27,1-8:

«Farás o altar de madeira de acácia, com cinco côvados de comprimento e cinco côvados de largura. O altar será quadrado e terá três côvados de altura. Nos quatro ângulos, modelarás hastes que formarão uma única peça com o altar e revesti-lo-ás de cobre. Farás para o altar cinzeiros, para recolher as cinzas, pás, bacias e braseiros; todos estes utensílios serão feitos de cobre. Farás também uma grade de cobre, em forma de rede, e adaptarás a esta rede, nos seus quatro cantos, quatro argolas de cobre. Colocá-la-ás, em baixo, sob a cornija do altar, e esta grade erguer-se-á até ao meio do altar. Farás, para

---

<sup>119</sup> Marx, 2004, p. 17.

<sup>120</sup> Alfred Marx adiciona à descrição que faz deste sacrifício uma teologia a que não aderimos: sentimento de renúncia a um animal que a imposição da mão e a imolação provocam no oferente (esse sentimento, se admitirmos a sua existência, antecede o sacrifício, qualquer que seja); a imposição da mão e a imolação produzem o perdão e a absolvição do oferente por parte de Deus (não é a intenção do holocausto, como veremos); a combustão faz do oferente agradável a Deus (ao invés, a atenção está sobre a oferta queimada, pois é a que causa odor agradável).

<sup>121</sup> Informação descrita em Berlin, Brettler, 2004, p. 169.

o altar, varais de madeira de acácia, revestidos de cobre. Estes varais, metidos nas argolas, estarão dos dois lados do altar, quando for transportado. O altar será de madeira, oco por dentro, como te mostrei no monte, e assim o executarão.».

Fora da estrutura do tabernáculo e posteriormente do templo, construía-se a *miz<sup>e</sup>bēah*, o altar, com materiais menos preciosos: bronze e madeira bronzeada; a proeminência do holocausto na Bíblia Hebraica reflete-se no nome dado ao altar, «altar dos holocaustos» (Ex 30,28), embora fosse utilizado para todos os tipos de oferta (Lv 1-7): o altar onde o animal e as ofertas vegetais eram queimadas e as ofertas de vinho (libações) eram derramadas. O uso litúrgico do fogo é um meio de purificação (completa no holocausto, posto que o fogo é o elemento mais importante como símbolo de oferta total<sup>122</sup>); a mesma ideia pode ser associada à queima de utensílios de culto e de estátuas de deuses estrangeiros. Por outro lado, é um sinal da aquiescência de YHWH e da aceitação do sacrifício ou, em suma, da sua soberania e juízo, presentes nos versículos idênticos Lv 9,24 e 1 Rs 18,38-39:

Um fogo irrompeu da presença do SENHOR, e consumiu o holocausto e as gorduras que estavam sobre o altar. Ao ver isto, todo o povo soltou gritos de alegria e prostrou-se com o rosto por terra. (Lv 9,24);

De repente, o fogo do SENHOR caiu do céu e consumiu o holocausto, a lenha, as pedras, a lama e até mesmo a própria água do sulco. Ao ver isto, o povo prostrou-se de rosto por terra, exclamando: «O SENHOR é que é Deus! (1 Rs 18,38-39).

Os guardiões da *miz<sup>e</sup>bēah*, *miš<sup>e</sup>meret<sub>h</sub>* ha *miz<sup>e</sup>bēah* (Nm 18,5; Ez 40,46), e os ministros da mesma, *m<sup>e</sup>šār<sup>e</sup>tīm* (Jl 1,13), representam o valor decisivo do altar e do fogo aí consumido. Por conseguinte, o abate da vítima animal não é o ato central do sacrifício, cuja matéria variava de grande porte a pequeno porte: respetivamente, touros, vacas e vitelos e ovinos, caprinos, pombas ou pombos. Os bens sacrificados são, em geral, aqueles que constituem a alimentação base dos israelitas (Lv 11, Dt 14), produto principal do seu trabalho (agricultura e criação). Apesar da relação entre o gado e os povos camitas e semito-camitas diferir da dos hebreus, esta não rejeitava a ligação, que também os egípcios acreditavam existir, entre os deuses e as criaturas adscritas ao seu culto, nem

---

<sup>122</sup> Neves, 2004, pp. 378-379.

desvalorizava a tentativa de estabelecer uma harmonia com a natureza (de outra forma, não haveria como justificar o culto sacrificial e a dieta alimentar seguida)<sup>123</sup>.

O sacrifício de comunhão foi muito difundido entre os semitas. *Zebāh šelāmim* ('sacrifício/ refeição da paz' – paz, no singular, é o substantivo determinativo utilizado em português para o plural hebraico de paz, *šelāmim*) permite uma partilha entre Deus e os participantes humanos, graças à conexão de comensalidade. A comunhão exige o banquete sagrado, *zebāh*: «não existe comunhão perfeita senão quando os participantes comem juntos o mesmo tipo de comida»<sup>124</sup>. Após a imolação do macho ou da fêmea, neste caso, o sangue era aspergido sobre o altar (proibido ao consumo humano, Lv 3,17; 7,26-27; 17,10-14) e à sua volta (*zebāh* e *mizēbēah* – o prefixo *mi* indica o lugar<sup>125</sup> – têm a sua origem em *zābah*, sacrificar, ou imolar a vítima, e prepará-la para a refeição); tanto no holocausto, como nos sacrifícios de comunhão e de reparação. As gorduras reservavam-se a YHWH (Lv 3,17; 7,23-25 declaram que elas são interditas aos israelitas), a quem a refeição se destinava particularmente; as partes da vítima eram queimadas e cozidas em água para o consumo do oferente e do sacerdote (só para YHWH a parte é crua); comidas no próprio dia se fosse um sacrifício de louvor e passados dois dias se fosse um sacrifício em cumprimento de um voto ou voluntário<sup>126</sup>. A informação disponibilizada em Dt 12,18; 14,26 não permite defender com veemência que o oferente come e bebe antes de YHWH<sup>127</sup>.

Existem várias modalidades de *zebāh šelāmim*: os de louvor, agradecimento (*tôdāh*); os de oferta voluntária (*nēdābāh*); *millu'im*, reservados para o ritual de consagração dos sacerdotes; os de comunhão oferecidos em cumprimento de um voto (*nedēr*); os de consagração dos nazireus; os sacrifícios de comunhão de interesse nacional oferecidos por todo o Israel, com expressão em Ex 24,5, Dt 27,7 e 1 Rs 8,63. O sacrifício de comunhão podia ser acompanhado de uma oferta de pães, *minēhāh* (oferta, oblação, oferta de comida, oferta de cereal, oferta vegetal), e, desse modo, parte dos pães era dada

---

<sup>123</sup> A crença egípcia de um poder divino na terra e na vegetação que esta produzia, assim como nos animais que nela viviam, pressupunha a existência de uma relação entre os deuses e as criaturas adscritas ao seu culto. «Os profetas hebreus rejeitaram tanto os critérios do Egito como os da Mesopotâmia e insistiram na unidade e transcendência de Deus. Para eles todos os valores eram fundamentalmente atributos de Deus; o homem e a natureza desvalorizavam-se, e todo a tentativa de estabelecer uma harmonia com a natureza equivalia a maltratar inutilmente os esforços.» (cf. Frankfort, 1983, p. 30).

<sup>124</sup> Marx, 2004, p. 16.

<sup>125</sup> Anderson, 1992, p. 7671.

<sup>126</sup> Marx, 2004, p. 15.

<sup>127</sup> Charles Hauret afirma que estes textos provam a antecipação do oferente (Hauret, 1987, p. 513).

ao oferente – o caso não ocorria se existisse apenas a *min<sup>e</sup>hāh*<sup>128</sup>. A «combustão da matéria sacrificial no altar e consumação do que resta da oferta vegetal pelos sacerdotes estão assim estreitamente ligadas, como não encontramos em nenhum outro sacrifício»<sup>129</sup>.

A oferenda mais referida em Levítico a seguir ao holocausto é a *min<sup>e</sup>hāh*, um sacrifício de agradável odor como o são o holocausto e o sacrifício de comunhão, que dão a tal categoria de sacrifícios uma «geometria variável» de ritual<sup>130</sup>.

A. Marx refere que a *min<sup>e</sup>hāh* é o único sacrifício a escapar à subdivisão entre sacrifícios destinados inteiramente a Deus, sacrifícios partilhados entre Deus e os sacerdotes e sacrifícios partilhados entre Deus, os sacerdotes e o oferente; tal deve-se a não se reservar para Deus nenhuma parte específica: o sacerdote retirava da oferenda a parte destinada a Deus (normalmente pequena), que era queimada no altar em sacrifício de agradável odor. Este sacrifício será o exemplo mais claro de que o substrato oferecido no culto sacrificial é o que pode servir de alimento. A atenção não recai sobre a privação que o oferente impõe a si mesmo, já que a oferta de algum tipo de cereal e/ou azeite (fruta e legumes não constam na oferta sacrificial, uma vez que não são queimados em lugar nenhum do altar<sup>131</sup>) constituía a base da alimentação e, por isso, mais abundante; o incenso, também integrado nas ofertas possíveis, exprimia a atribuição da totalidade da oferta para Deus, já que era queimado inteiramente num altar interior destinado a esse fim<sup>132</sup>. Certas oferendas cumpriam-se sob a forma de pão não levedado, ou ázimo (*mašāh*), outras com pão lêvedo e todas sem sal: *leḥem ha-pānim*, ‘pão da face’ (pão da presença, repousava numa mesa do templo desde as noites das sextas-feiras, início da comemoração do *Šabbāt*, até perfazer uma semana, quando era renovado): consiste em doze pães sem azeite; as restantes oferendas podiam ser voluntárias, *min<sup>e</sup>hāh n<sup>e</sup>dābāh*, sob a forma de grãos (*hiṭē ha-leḥem*), farinha ou pão<sup>133</sup> ou em acompanhamento do holocausto do cordeiro e de uma libação de vinho (*neseḱ*, tarefa exclusiva dos sacerdotes,

---

<sup>128</sup> Marx, 2004, p. 20.

<sup>129</sup> Marx, 2004, p. 20. A. Marx defende que a oferta vegetal não é considerada menos importante que a animal (Marx, 2004, p. 13) e chega a apontar a eventual importância maior da oferta vegetal (idem, p. 20 – o ritual da consagração dos sacerdotes termina com a partilha dos pães entre Deus e os sacerdotes; idem – «a oferta vegetal aparece como o máximo do sistema sacrificial, isto é, a comunhão com Deus [através da «espantosa repartição das partes entre Deus e os sacerdotes]. (...) Mas é bom notar que esta comunhão se torna unicamente possível graças ao Israelita leigo pois, quando a oferta vegetal é levada a cabo por um sacerdote ela é totalmente consumida sobre o altar»).

<sup>130</sup> Marx, 2004, p. 20.

<sup>131</sup> Anderson, 1992, p. 7671.

<sup>132</sup> Wigoder, 1996, p. 895.

<sup>133</sup> Wigoder, 1996, pp. 895-896.

num canto do altar), oferta quotidiana do povo (segundo Nm 28,1-8; Nm 28,9 até ao termo de Nm 29 apresentam os sacrifícios suplementares, *musap*, em dias particulares, como o *Šabbāt* ou outros dias festivos); o sacerdócio tinha tipos de *min<sup>e</sup>hāh* específicas, tais como a *min<sup>e</sup>hāt hinnuk* (no dia da entrada de um sacerdote em serviço).

Os ritos expiatórios também foram praticados desde muito cedo<sup>134</sup> (à semelhança dos holocaustos e sacrifícios de comunhão), pelo menos remontando à época dos juízes (c. 1210-1046 a.C.):

Anunciei-lhe que condenaria para sempre a sua família por causa da sua iniquidade, pois sabia que os seus filhos se portavam indignamente e não os corrigiu. Por isso, juro à casa de Eli que a sua culpa jamais será expiada, nem com sacrifícios nem com oblações. Samuel ficou deitado até de manhã e abriu as portas da casa do SENHOR, mas temia contar a visão de Eli. (1 Sm 3,13-15).

Visavam a absolvição do crente, a expiação da sua transgressão. A transgressão é, portanto, a causa da oferta do sacrifício e existem múltiplas circunstâncias para que este seja oferecido. Num *ḥaṭṭā'ah* (do verbo *ḥāṭṭā'*, 'perder-se', 'ir em direção errada', 'pecar'<sup>135</sup>), tratam-se apenas das que consistem numa transgressão involuntária de uma interdição e no caso de reintegração daquele que se tornou impuro, o que faz com que dificilmente se possa falar aqui de pecado, noção que abarca outras transgressões<sup>136</sup>. Em qualquer dos casos, a transgressão teria que se tornar consciente para o oferente; de outra forma não ofereceria o sacrifício, cuja vítima teria que ser de gado miúdo (ovelha ou cabra, Lv 5,6-7) ou uma pomba ou cereais, em situação de pobreza.

O motivo para o *ḥaṭṭā'ah* é o oferente, não Deus. «Não se trata de apaziguar Deus por meio de uma oferta particularmente preciosa (...) que (...) tomara o lugar da vida do oferente»<sup>137</sup>; a expiação diz respeito ao indivíduo e concretiza-se pela aspersão do sangue (*dām*). O sacerdote não aspergia o sangue contra o altar neste sacrifício, dado que tinha

---

<sup>134</sup> Hauret, 1987, p. 513.

<sup>135</sup> Briggs, Brown, Driver [1992], p. 306.

<sup>136</sup> Vaz, 2019, Significação de «comer do fruto» proibido (pp. 146-183): o gesto transgressivo exprime a dificuldade em aceitar as limitações radicais da própria condição humana, fruto do «desassossego insaciável» (Vaz, 2019, p. 158) constitutivo da sua identidade – a base para a explicação teológica do pecado encontra-se em terreno histórico. O conceito de 'pecado original' lança as suas raízes em tradições judaicas tardias (na literatura apocalíptica e nos ensinamentos rabínicos), enquanto rutura humana de um pacto espiritual, de uma promessa salvífica; os conceitos de 'falta', 'culpa', 'queda', entrecruzam e sobrepõem diversos períodos da história.

<sup>137</sup> Marx, 2004, pp. 16-17.

um papel essencial: porque é a vida e contém a vida<sup>138</sup>, conceção da cultura semítica, podia servir de antídoto à morte e a tudo o que era fator de morte, eliminando tudo o que estava a impedir a comunicação com Deus (Lv 17,11)<sup>139</sup>, à semelhança da conceção assíria e babilónica<sup>140</sup>. Quando o *ḥaṭṭā'ah* tinha como fim a absolvição do oferente, o rito realizava-se unicamente no pátio do templo e por um sacerdote, que aplicava o sangue nas hastes do altar e derramava o resto sobre o altar; no caso da absolvição do sumo sacerdote ou da comunidade (com a oferta de um novilho), o rito do sangue era executado pelo sumo sacerdote no «Santo dos Santos» e nas hastes do altar dos perfumes. Sabemos que uma parte dos restos da vítima era oferecida ao divino, bem como as gorduras, demonstração do reatamento da relação com Deus, o «objectivo final de todo o culto sacrificial»<sup>141</sup>. O *ḥaṭṭā'ah* é um rito de sangue destinado a determinadas situações de passagem (os ritos de passagem, do tempo e dos diferentes tipos de consagração, determinantes para a vida, exigem ritos de sangue), sob a forma de sacrifício, de modo a sublinhar a intervenção necessária de YHWH.

Como num *ḥaṭṭā'ah*, *'āšām* permite a reintegração dos que transgrediram, ou se tornaram impuros, assim como a purificação periódica do reino, quer de Israel, quer de Judá. O sacrifício de 'oferta/satisfação pela injúria; compensação'<sup>142</sup> (mais conhecido por sacrifício de reparação, restituição, versada a Deus, enquanto proprietário último de todos os bens<sup>143</sup>) é raramente mencionado; exigido principalmente em caso de apropriação inadvertida (mesmo assim, implicando responsabilidade) de coisas santas pertencentes a Deus, fraude ou roubo em detrimento de um outro israelita, de relações sexuais com uma serva já desposada, de reintegração de um leproso após a cura e quando um nazireu tinha acidentalmente contacto com um morto (Nm 6,12). O sangue da vítima, carneiro ou cordeiro, aspergia-se sobre o altar e considerava-se a sua carne sacrossanta, pelo que era dada exclusivamente aos sacerdotes, junto com a pele. A expiação tinha em vista eliminar

---

<sup>138</sup> Wolff, 1993 (*Antropologia dell' Antico Testamento*) estuda os elementos estruturais do Homem, no seu primeiro capítulo (entre eles, a alma, a carne, o espírito, o coração, a vida do corpo – respiração e sangue – e o interior dele). O sangue, estrutural, é a vida (não apenas no ser humano – cf. p. 87: o dos animais sacrificados não deve escorrer em terra, como água), residência da alma da carne e contém a vida, por ser salvífico (pp. 86-88); a sua formulação mais densa está na fórmula *damô bô* ('o sangue dele está nele').

<sup>139</sup> Marx, 2004, p. 16.

<sup>140</sup> Neves, 2004, pp. 375-382.

<sup>141</sup> Marx, 2004, p. 18.

<sup>142</sup> Brigs, Brown, Driver [1992], p. 79.

<sup>143</sup> Grappe, Marx, 2013, p. 1258.

os obstáculos à comunhão plena com Deus, propedêutica indispensável aos sacrifícios de agradável odor, recorrentemente oferecidos após um *ḥaṭṭā'ah* ou um *'āšām*.

É inexato dizer que o culto sacrificial de Israel está centrado na expiação, como também que os ritos expiatórios nasceram após o exílio babilónico<sup>144</sup>. O que é facto é que a exposição pormenorizada dos sacrifícios *ḥaṭṭā'ah* e *'āšām* recebeu um incremento nos tempos da teocracia sacerdotal do pós-exílio, que determinou um número acentuado de leis sacrificiais para que o povo e a terra ficassem imunes de castigo divino e pudessem reencontrar-se com YHWH<sup>145</sup>. Decorrem de uma tomada de consciência que nunca tinha conhecido semelhante intensidade, depois do exílio, no regresso à terra de Judá (a partir do édito de Ciro, em 538 a. C.): YHWH habita no meio do seu povo; o território, os seus habitantes, produtos e tudo quanto lá se encontrava pertencem a YHWH, essencialmente um Deus santo<sup>146</sup>. A santidade é uma virtude de ser transcendente e escapa a tudo o que é acidente da existência natural; uma das funções do sacrifício é, pois, satisfazer a exigência vital de pureza e santidade, bem patente no livro do Levítico. A noção de impureza é, substancialmente, uma noção ritual<sup>147</sup>, ainda que remeta para os traços que caracterizam a condição humana, diferentemente da divina.

O culto sacrificial não é algo reservado aos sacerdotes; prova-o a estrutura do Levítico, com Lv 1-5 dirigidos aos israelitas e Lv 6-7 dirigidos aos sacerdotes. O sacrifício é fundamentalmente um rito teofânico, dado que traduz a aspiração de um indivíduo ou de uma comunidade a (r)estabelecer a comunicação com a divindade ou provocar a sua aproximação (diferente da vinda, acesso, que propõe A. Marx), função primeira do culto sacrificial<sup>148</sup>; a palavra *qorban*, utilizada para sacrifício pela autoria do Levítico, prende-se com este propósito: trazer para perto, aproximar – o Homem de Deus e Deus do Homem<sup>149</sup>. Seja qual for a modalidade e a regularidade, pretende-se agradar à

---

<sup>144</sup> Este nascimento foi indicado por Alfred Marx e Christian Grappe, nomeadamente em *Le Sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (apud Neves, 2004, p. 380).

<sup>145</sup> Neves, 2004, p. 383. Estas conduziram a preocupações sobre a morada divina (o templo), o pessoal do serviço divino, atentados à propriedade alheia (e, concomitantemente, à divina) e sobre a pureza legal (ritual, moral e permanente).

<sup>146</sup> Neves, 2004, p. 380; Chouraqui [1971], pp. 24-28.

<sup>147</sup> Marx, 2004, pp. 21-22. A noção de impureza foi só secundariamente estendida a categorias religiosas, tal como a idolatria (por exemplo, Lv 19,21; Is 30,22), ou morais (por exemplo, Ez 22,11).

<sup>148</sup> Cf. Grappe, Marx, 2013, p. 1258 e Marx, 2004, p. 9. Nem todos os sacrifícios se prestam a homenagear a divindade e a testemunhar a dedicação do oferente a Deus, embora o afirme A. Marx (2004, p. 9); essas são funções relativas a diferentes sacrifícios, ou secundárias.

<sup>149</sup> Wigoder, 1996, p. 893.



divindade<sup>150</sup>, o que pressupõe que o oferente acredita que a divindade tem poderes e direitos sobre si e responde à sua presença.

Conhece-se, assim, a relação do ato sacrificial com a noção básica de soberania divina e comunhão com Deus, podendo haver vários propósitos. Os ritos, inclusivamente de cada sacrifício, servem para fazer os sentimentos interiores visíveis: adoração (em ‘*olah*’), preocupação pela intimidade com Deus (*zebāh šelamîm*, com hospitalidade particularmente deferente), confissão do pecado e desejo por perdão (ritos expiatórios). Da fé íntima e pessoal, escondida no mistério da pessoa crente, passa-se ao rito privado e público, o sacrifício, extensão sacramental da mesma fé<sup>151</sup>, onde há um vínculo entre o oferente, a divindade e a oferta, dando-se sempre alguma transformação na oferta e, propositadamente, no oferente: *sacrificium*, palavra latina, é algo feito (*facere*) sagrado (*sacrum*).

---

<sup>150</sup> Neves, 2004, p. 366.

<sup>151</sup> Cf. Hauret p. 513 e Neves, 2004, p. 366.

## 5. De meados ao fim do século VIII a.C.: o ambiente interno e externo ao tempo de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias

As ocupações militares assírias são determinantes na história política e cultural da Antiguidade. O terceiro quartel do século VIII a.C. é de agitação generalizada no Médio Oriente, precisamente por motivo das campanhas militares da Assíria, então em fase de expansão do seu império após uma crise superada com a revolta na praça comercial estratégica de Kalhu, em 746 a.C. As cidades assírias de Assur, Nínive e Arbela formavam o triângulo base do poder assírio desde o império antigo (1950-1750 a.C.), de dimensão pequena se comparada com a que começou a talhar Tiglat-Falasar I ao expandir-se para sul, Babilónia, e para oeste, Mediterrâneo; a conquista de Tell Ahmar (20 km a sul de Carquemis, Síria) por Assurnasirpal I, em 856 a.C. (império neoassírio, 911-610 a.C.), abriu a rota para ocidente, Síria e Israel.

Os avanços dos exércitos assírios em várias frentes destinavam-se, anteriormente a Tiglat-Falasar III<sup>152</sup>, a destruir o poder material, a recolher o espólio de guerra e a tributar as populações que continuavam independentes; o governo de Tiglat trouxe uma guerra de conquista, em que o território ocupado fazia parte dos limites do território imperial, dividido em províncias novas (**Anexo 1**), onde as guarnições militares permanentes e homens de confiança do poder central podiam abafar alguma rebelião. A área para cá do Eufrates dava à Assíria a possibilidade de entrar mais facilmente pelo Egito, pelo sul da Ásia Menor e pelas ilhas do Mediterrâneo com um comércio saliente. Israel e Judá tinham as suas madeiras e pedra para construção, recursos minerais vastos, uma costa fértil e eram enclave de passagem para outros territórios, a Norte e a Sul. Os hebreus estiveram em contacto com vastos povos que ambicionavam o domínio da costa siro-palestinense; essa foi uma constante ao longo da sua História<sup>153</sup>. Um dos povos foi o assírio.

Os textos assírios (anais reais), textos bíblicos (*M<sup>e</sup>lākim*, Reis, *Dib<sup>e</sup>rê Hayāmim*, Crónicas, *‘Āmōs*, Amós, *Hôšē‘a*, Oseias, *Yēša‘eyāhu*, Isaías, e *Mikāh*, Miqueias) e os achados das escavações arqueológicas (na Samaria, Meguido, Haçor, Tell el-Ḥesi e Tell Qiri, por exemplo) são as fontes de que dispomos para o período em questão.

*‘Āmōs*, nascido em Técuá (a sul de Belém, **Anexo 2**), lega-nos uma imagem muito viva do Reino do Norte, Israel, território separado de Judá desde c. 930 a.C., à morte de

---

<sup>152</sup> Tavares, 1982, p. 94.

<sup>153</sup> Ramos, 1996/1997, pp. 155-156.

Salomão, segundo a historiografia bíblica. Os dois reinos hebraicos, Israel e Judá, gozavam de uma prosperidade relativamente boa no início do século VIII a.C. (**Anexo 3**). Jeroboão II desenvolveu Israel numa direção equivalente à de Salomão (segundo e terceiro quartéis do século X a.C.): fixou as fronteiras desde Hamat até ao mar de Arábá (entre o Mar Morto e o Golfo de Aqaba); a Arqueologia pôde colocar a descoberto palácios desenvolvidos, com marfins e objetos de alto nível (**Anexo 4**) que espelham a qualidade de vida dos governantes da Samaria, capital a norte desde Omeri (884 a.C.), também apontada por Amós:

(...) os filhos de Israel que habitam em Samaria, sentados no fundo de um divã, sobre almofadas de Damasco. (Am 3,12);

Ai dos que vivem comodamente em Sião e dos que vivem tranquilos no monte da Samaria, que se creem chefes do povo mais importante (...). Deitados em leitos de marfim, estendidos indolentemente nos seus divãs, comem os melhores cordeiros do rebanho e os novilhos mais gordos do estábulo. Folgam ao som da harpa e, como David, inventam instrumentos de música. Bebem vinho por grandes copos, perfumam-se com óleos preciosos, (...). (Am 6,1.4-5)<sup>154</sup>.

Seguiu-se uma crise política caracterizada por sucessões frequentes, mormente alcançadas pela violência e sem pretexto de legitimidade; as ambições pessoais e rivalidades familiares motivaram-nas.

Uzias (ou Azarias)<sup>155</sup>, com um reinado que se iniciou um pouco mais cedo que o de Jeroboão II, encabeçava igualmente uma época de prosperidade em Judá. Contrariamente aos escritos pouco abundantes sobre Jeroboão, Uzias ocupa um espaço importante, no segundo livro das Crônicas: reorganizou o exército, reconstruiu as muralhas de Jerusalém e do porto de Ecion-Guéber (atual Eilat), comercializou com a Transjordânia através de boas relações e reconquistou cidades da planície (sudoeste do reino) dominadas pelos filisteus. Seguiu-se à sua morte, em c. 740 a.C.<sup>156</sup>, uma crise em ambos os reinos, à vista

---

<sup>154</sup> Os textos bíblicos têm o caráter de fonte secundária para uma historiografia dos factos, visto que a Bíblia «constitui uma literatura editada, reeditada e inserida em molduras teológicas, ao longo de vários séculos» (Chwartz, 2014, p. 187). Se se tratar de apresentar a perspetiva que nesses textos se exprime, já são fonte primária de História das mentalidades.

<sup>155</sup> Os dois nomes aparecem nos textos para a mesma pessoa. Na realidade, o seu significado em hebraico é equivalente.

<sup>156</sup> As balizas cronológicas dos reinados de Israel e Judá são incertas para o historiador; a discrepância de informação encontrada justifica que optemos pela aproximação de datas. Trata-se de uma questão em aberto, não obstante a dificuldade e quase impossibilidade de desfecho.

a partir das intervenções militares dos assírios de Tiglat-Falasar III em 745 a.C. O Egito não estava capaz de se opor ao poder assírio e, portanto, de auxiliar qualquer Estado vizinho que solicitasse auxílio<sup>157</sup>.

As normas da Assíria para com os outros países envolviam: primeiramente, o pagamento de um tributo, que os fazia permanecer como vassalos. Em caso de revolta ou conspiração contra ela, o exército assírio intervinha, destituía o monarca reinante e colocava um outro em seu nome. Ao menor sinal de nova revolta, o território perdia a sua independência política e convertia-se em província assíria, com deportação de habitantes. Esta medida pretendia destruir a coesão nacional e impedir novas revoltas<sup>158</sup>. A Assíria recebia tributos de Israel em 738 a.C.:

Recebi tributo de Kushtashpi de Comagena (*Kummuhu*), Rezon (*Ra-hi-a-nu*) de Damasco (*Saimerisu*), Menahem da Samaria (*Me-ni-hi-im-me Same-ri-na-a-a*), Hiram (*Hi-ru-um-mu*) de Tiro, Sibittib'li de Biblos, Urikki de Qu'e, Pisiris de Carquemis, I'nil de Hamath, Panammu de Sam'al, Tarhulara de Gurgum, Sulumal de Militene, Dadilu de Kaska, Uassurme de Tabal, Ushhitti de Tuna, Urballa de Tuhana, Tuhamme de Ishtunda, Urimme de Hubishna (e) Zabibe, a rainha da Arábia, (a saber) ouro, prata, estanho, ferro, peles de elefante, marfim, roupas de linho com enfeites multicoloridos, lã tingida de azul, lã tingida de púrpura, madeira de ébano, madeira de buxo, tudo o que era precioso (o suficiente para um) tesouro real; também cordeiros cujas peles esticadas eram tingidas de roxo, (e) pássaros selvagens cujas asas estendidas eram tingidas de azul, (além disso) cavalos, mulas, gado grande e pequeno, camelos (machos), camelos fêmeas com as suas crias<sup>159</sup>.

*Yēša'ēyāhu* (Isaías<sup>160</sup>) foi chamado a ministrar as suas profecias no ano em que o rei Uzias morreu, c. 740 a.C.<sup>161</sup>. Não dispomos de certezas quanto ao pagamento de tributos à Assíria durante este reinado<sup>162</sup>. Os anos de 767 a 739 a.C. constituíram uma época de

---

<sup>157</sup> Cf. Kuhrt, *Crisis y cambios políticos entre c. 1200 y 900*, 2014. O domínio que o Egito exercia sobre a parte meridional do Levante chegou ao fim aproximadamente no início do século XI a.C. (as fronteiras egípcias restringiam-se ao mínimo, até à perda do controlo do Sinai e da Núbia).

<sup>158</sup> Schökel, Sicre, 1987, p. 98; Herrmann, 1985, pp. 304-305.

<sup>159</sup> *Ancient Near Eastern Texts*, 1969, pp. 283-284, trad. nossa. Samerina é o nome pelo qual ficou conhecida a cidade e a área envolvente para os governadores assírios (Norma Franklin, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 17, pp. 716-718). A existência estatal de Israel foi totalmente posta em causa a partir do momento em que começa a estar subordinado à Assíria – cf. Herrmann, 1985, p. 303.

<sup>160</sup> Referimo-nos ao profeta do século VIII a.C.

<sup>161</sup> Cf. Fohrer, 1983, p. 309.

<sup>162</sup> Cf. Schökel, Sicre, 1987, p. 99.

relativo esplendor, que não ocorreu durante os reinados de Jotam, Acaz e Ezequias (até c. 687 a.C.).

Isaías foi um profeta do Sul; nasceu e profetizou no Reino do Sul, no final do século VIII a.C., com Judá a suportar a força assíria. Num contexto político externo agitado, preconizou uma política de neutralidade face aos dois blocos preeminentes no Próximo Oriente<sup>163</sup>, Egito e Assíria. Dedicou a sua atividade à situação social e ética de Jerusalém e, no geral, de Judá, nos primeiros anos do seu ministério; não deixou excluir ninguém da crítica social, fazendo, inclusivamente, censuras ao seu rei Jotam (c. 740-734 a.C.).

Damasco e Samaria, a pagar tributos à Assíria, decidiram revoltar-se contra esta, pedindo auxílio a Judá (sob o governo de Acaz, c. 734-727 a.C.), que poderia concretizar uma aliança governativa com Damasco, o Reino de Israel e alguns chefes filisteus. A situação interna de Judá já estava débil (**Anexo 5**), à qual assistimos através dos ataques peremptórios de Isaías no seu primeiro período de pregação.

Então o Senhor disse a Isaías: «Sai ao encontro de Acaz com o teu filho Chear-Yachub, na extremidade do aqueduto da piscina superior, junto à Calçada do Bataneiro, e diz-lhe: ‘Tranquiliza-te, tem calma, não temas nem te acobardes diante do furor de Recin, rei da Síria, e de Pecá, filho de Remalias: não passam de dois tições fumegantes. De facto, a Síria, Efraim e o filho de Remalias decidiram a tua ruína dizendo: Vamos contra Judá e sitiemo-la, e proclamaremos rei o filho de Tabiel.’» (Is 7,3-6).

A aliança não foi concretizada e Recin de Damasco e Pecá da Samaria declararam guerra a Judá, com intenção de deporem Acaz; a coligação siro-efraimita contra Judá não tem, ainda hoje, explicação certa, apenas condições de possibilidade. A de J. Begrich atribui a causa da guerra às disputas pela posse de territórios na Transjordânia<sup>164</sup>. Acaz pediu auxílio a Tiglat-Falasar III, em 734 a.C.<sup>165</sup>; 2 Rs 16,7-10 descreve a embaixada até à Assíria:

Acaz enviou mensageiros a Tiglat-Falasar, rei da Assíria, a dizer-lhe: «Eu sou o teu servo e o teu filho. Vem e salva-me das mãos do rei da Síria e do rei de Israel, que se levantaram contra mim.»

---

<sup>163</sup> *La Bible Chouraqui*, p. 274. Segundo Norman H. Snaith, não há nada que ligue o crescimento de Isaías ao deserto, mas sim à cidade (Snaith, 1947, p. 152), e Is 7,3-6 poderá induzir a que Isaías tenha recebido uma educação que o liga à nobreza.

<sup>164</sup> Apud Schökel, Sicre, 1987, p. 99.

<sup>165</sup> Cf. Schökel, Sicre, 1987, p. 1035.

Acaz tomou a prata e o ouro que se encontravam no templo do SENHOR e nos tesouros do palácio real e enviou-os como presente ao rei da Assíria. Este aquiesceu ao seu desejo: atacou Damasco e apoderou-se dela. Deportou a sua população para Quir e matou Recin. Então o rei Acaz foi a Damasco para receber Tiglat-Falasar, rei da Assíria.

Apesar do excerto, não se afirma assertivamente se o auxílio à Assíria foi pedido antes ou depois da declaração de guerra siro-efraimita contra Judá; Judá passou a estar submetida à Assíria no primeiro grau de vassalagem e a pagar-lhe pesados tributos a partir de 734 a.C.<sup>166</sup>. Tiglat voltou-se contra Israel após concretizar a colaboração solicitada, isto é, em 733 a.C.: terras israelitas da Galileia (**Anexos 6**) e Transjordânia foram destruídas e alguns grupos de pessoas deportados (**Anexo 7**). As cidades de Meguido (**Anexo 8**) e Haçor são exemplos de devastação; a última não foi mais reconstruída<sup>167</sup>, já Meguido, ponto estratégico da *Via Maris* (o qual elucida as inúmeras destruições e reconstruções ao longo da sua história), teve duas grandes construções da administração assíria, com casas que as rodeavam e pátios centrais<sup>168</sup>.

Consequentemente à divisão do território israelita em províncias (Guilead, Meguido e Dor), em 733 a.C., o rei Oseias fica com uma região que chegava a corresponder ao território de Efraim e parte ocidental de Manassés, chegando a confiar no apoio egípcio (Os 7,11). A vida do profeta Oseias deverá ter coincido com a de Amós, conquanto supomos que fosse mais novo (a sua atividade profética entre o Reino do Norte, onde nasceu, e o Reino do Sul estendeu-se ao reinado de Oseias de Israel, no governo após o assassinato de Pecá)<sup>169</sup>.

Tiglat-Falasar III estendeu os seus domínios de 745 a 727 a.C., até ao reino de Urartu (situado no planalto montanhoso entre a Ásia Menor, a Mesopotâmia e o Cáucaso),

---

<sup>166</sup> As escavações arqueológicas de 1950 no palácio noroeste de Assurnasirpal, I em Nimrud, possibilitaram o conhecimento de um fragmento de uma tabela com uma descrição da campanha de 734 a.C. (Herrmann, 1985, p. 308).

<sup>167</sup> Amnon Ben-Tor, in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 2, p. 601.

<sup>168</sup> Yigal Shiloh, in *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 3, pp. 1003-1024. Aquela via ramificava-se em três grandes ramos em Meguido: ramo oriental – de Meguido descia à planície de Esdrelon, passava por Bet-Chan e atravessava o rio Jordão em direção à Transjordânia (com a *Via Regis*); ramo central – seguia em direção ao Norte, para Damasco e Palmira, contornava o Mar da Galileia, passando por Haçor e Cafarnaum (posto comercial intermédio da estrada que se dirigia para Damasco e para o interior da Síria); ramo ocidental – contornava o Monte Carmelo, seguindo para Norte junto à costa, passando por cidades de grande importância comercial na Antiguidade, tais como Acre, Tiro, Sídón, Beirute, Biblos e Ugarit, e daí seguindo até à Anatólia.

<sup>169</sup> Lourenço, 2017, p. 81.

à Babilônia e à Síria-Palestina, e afirmou-se como potentado político da segunda metade do século VIII a.C., depois de vários anos sem a Assíria a exercer o seu poder no quadro do Oriente Antigo<sup>170</sup>. A política de expansão que levou a cabo verifica-se nas suas inscrições e anais. Tomou o nome Pulu, pelo qual é conhecido, após 729 a.C., quando deportou mais de meia centena de milhar de habitantes da capital do reino de Urartu. As campanhas estenderam-se pelo Norte do Irão, chegando ao sul do Mar Cáspio; primeiramente, tiveram maior importância pelas regiões da Síria, em 743 a.C.

A designação ‘guerra siro-efraimita’ refere-se, portanto, à guerra entre Damasco e o Reino de Israel, por um lado, e Judá e a Assíria, por outro, e terá começado em 746 a.C. ou entre 740 a.C. e 736 a.C.<sup>171</sup>, quando Isaías se afasta temporariamente do ministério, precisamente num «horizonte internacional muito nublado»<sup>172</sup>. Acáz morreu no mesmo ano que Tiglat-Falasar III, em 727 a.C. Sucedeu-lhe Ezequias, com um regente no início do reinado, dada a sua jovem idade. O reinado foi de grande agitação para Judá, excetuando o início. A debilidade do poder político de Judá crescia a par da perda de territórios: os edomitas, com o provável auxílio dos arameus de Damasco, expulsaram as tropas de Acáz de Ecion-Guéber, readquiriram a sua autonomia no território e destruíram o porto, recentemente amuralhado e utilizado desde os tempos de Salomão, pelo menos; os filisteus, presumivelmente em ação conjunta com a coligação siro-efraimita, ocuparam várias cidades fronteiriças da Chefela e alcançaram o deserto do Neguev.

Trata-se de um contexto que continuará durante o governo do filho de Ezequias, Manassés, durante o qual Isaías morreu.

*Mikāh* (Miqueias), nascido em Gat (sudoeste de Jerusalém), exerceu, certamente, a sua atividade profética no reinado de Ezequias (c. 720-687 a.C.)<sup>173</sup>; tê-la-á iniciado no reinado de Jotam e continuado no de Acáz<sup>174</sup>. Foi o último dos grandes profetas do século VIII a.C. Também profetizou no Reino do Sul, embora se admita que tenha feito a sua atividade profética igualmente no Reino do Norte, ocupado por Salmanassar V em c. 724

---

<sup>170</sup> Na ótica de L. Alonso Schökel e de J. L. Sicre Diaz (1987, p. 97), a partir do ano em que Tiglat-Falasar III subiu ao trono (745 a.C.), não haverá outro general e exército da sua categoria. A reorganização do exército e a política de deportações faz com que o assiriologista Paul Garelli o considere o verdadeiro fundador do império assírio (apud Tavares, 1982, p. 92).

<sup>171</sup> Fohrer, 1983, p. 309.

<sup>172</sup> Schökel, Sicre, 1987, p. 97 (trad. nossa).

<sup>173</sup> A baliza cronológica costuma situar-se do período de corregência inicial com Acáz, no qual Ezequias teve largos anos, até à corregência final com o filho, Manassés, durante cerca de dez anos.

<sup>174</sup> Schökel, Sicre, 1987, p. 1034.

a.C. (excetuando a cidade da Samaria). A denúncia indignada perante o comportamento das classes abastadas é característica de Miqueias, saliente nos seus discursos:

Cobiçam as terras e apoderam-se delas, cobiçam as casas e roubam-nas; fazem violência ao homem e à sua família, ao dono e à sua herança. (Mq 2,2).

Ezequias tentou que Judá deixasse de ser tributária da Assíria quando atingiu a maioria para governação, através da aliança com outros territórios e no mesmo período em que estava em conflito com os edomitas (e o Reino de Israel com os filisteus, entre 713 e 711 a.C.). As tentativas repetidas levaram à perda de regiões e a revoltas<sup>175</sup>. A consciência de um agravamento da resposta assíria está patente em Mq 5,4-5:

Se a Assíria vier ao nosso país e calcar aos pés os nossos palácios, opor-lhe-emos sete pastores e oito governadores de homens. Apascentarão com a espada a Assíria, e com as suas lanças a terra de Nimerod. Ele nos livrará da Assíria, quando esta invadir o nosso país e calcar aos pés o nosso território.

A dependência política de Israel em relação à Assíria ter-se-á concretizado em 720 a.C., ano em que Salmanassar V foi assassinado e Sargão II deportou alguns milhares de samaritanos<sup>176</sup>.

No iní[cio do meu governo real, eu ... a cidade dos sama]ritanos [eu sitiei, conquistei] [para o deus ... aquele que me le]va a alcançar (este) meu triunfo. ... eu levei como prisioneiros [27290 habitantes dela (e) [equipado] entre [eles (soldados para o homem)] cinquenta carros para meu corpo real. ... [A cidade que eu] re[construí] melhor do que (era) antes e [estabeleceram] nela pessoas de países que [eu] próprio [tinha con]quistado. Eu coloquei um oficial meu como governador sobre eles e impôs-lhes tributo (como habitual) para os cidadãos assírios.<sup>177</sup>

As campanhas de Sargão II (721-705 a.C.) continuaram pela Arábia, Edom e Moab até 715 a.C., acompanhadas das deportações. Estas deslocções de massas humanas diferiam das inicialmente praticadas pelo império, com o objetivo de surtir mudanças sociais nos lugares conquistados, a partir das pessoas mais capazes deportadas. Os

---

<sup>175</sup> Fohrer, 1983, p. 310.

<sup>176</sup> Tavares, 1982, p. 101, aponta o ano de 722 a.C.

<sup>177</sup> Linhas destruídas do documento de origem apresentam-se entre parêntesis retos. Cf. *ANET*, 1969, p. 284.



samaritanos foram instalados no norte da Mesopotâmia e da Média e para a Samaria dirigiram-se grupos da Babilônia, Kutha, Hama e Sefarvaim<sup>178</sup>. Senaquerib (704-681 a.C.) atuava, relativamente a Sargão II, com maior rapidez para conter as revoltas vindas de vários territórios; Judá revoltou-se contra a Assíria em 705 a.C. junto com pequenos Estados, como Ascalon, Ecron, e com o apoio do Egito. Senaquerib invadiu Judá em 701 a.C., conquistou um elevado número de fortalezas e assediou Jerusalém<sup>179</sup> (**Anexo 9**). Não a conquistando, contribuindo para tal as revoltas a que também assistia na Assíria, impôs a Jerusalém um pesado tributo. O domínio político assírio fazia-se acompanhar do domínio a nível religioso, principiado, em Judá, com Acaz (2 Rs 16,10-18). A dita ‘reforma’ religiosa de Ezequias - destruição dos lugares altos, das estelas e dos símbolos de Acherá (2 Rs 18,4) - não surtiu significativa mudança e a cidade continuou subjugada à adoração aos deuses assírios (a par dos que prestava culto), como nos demais lugares dos reinos.

As situações de ameaça dominam e moldam, com efeito, a mensagem dos profetas *‘Āmōs, Hōšē‘a, Yēša‘yāhu e Mikāh*. É difícil saber se foram completamente aceites por parte do público que os ouvia, até porque aquele tinha não raras vezes práticas religiosas e comportamentos que estavam muito longe do ideal apresentado pelos profetas<sup>180</sup>. Durante o período breve em que Israel foi uma unidade política e territorial, as diferenças histórico-religiosas não deixaram de existir pela constituição dessa unidade territorial; o mesmo quando ela se desagregou no final do século X a.C. Contudo, a consciência nacional essencialmente religiosa dos profetas elencados conseguiu captar a majestade de YHWH e insistir no domínio completo e eterno de YHWH sobre todos os Homens<sup>181</sup>, percepção que levou a que alguns autores insistissem numa religião ética concebida pelos profetas, que destriça, inclusivamente, moralidade-sacrifício. Acontece que intencionavam precisamente o oposto: que o Homem percebesse que nunca poderia satisfazer YHWH exceto pela completa dedicação em todos os seus relacionamentos, com o próximo e com o divino, incluindo no ato sacrificial<sup>182</sup>. É o que repetem os profetas, nos testemunhos exibidos e detalhados de seguida.

---

<sup>178</sup> Cf. 2 Rs 17,24 e Tavares, 1982, p. 105.

<sup>179</sup> Cf. Schökel, Sicre, 1987, p. 100.

<sup>180</sup> Com maior probabilidade, havia uma atitude predominantemente ambígua (certo respeito por falar em nome de YHWH e certa reserva e desconfiança em responder às exigências que propunha). Ramos, Gonçalves, 1974, p. 180.

<sup>181</sup> Coleran, 1944, p. 417.

<sup>182</sup> Coleran, 1944, p. 418.

## 6. A demanda profética de *hesed* perante o sacrifício do século VIII a.C.

### 6.1. O profeta enquanto *'iš ha-ruaḥ* e *'iš ha-dābār*

Existe um reencontro entre o humano e o sobre-humano, entre o natural e o sobrenatural, em toda a revelação profética; o homem hebreu tem uma consciência de ser perante o divino, a de alteridade. O termo bíblico que designa a condição de surpresa, ou mistério, do diálogo do divino e do humano é *ruaḥ*, que se traduz habitualmente por espírito (todas as personalidades bíblicas, quer pela força, quer pela inteligência, exemplificativamente, são *inspiradas* – a sua energia vem da *ruaḥ* que Deus depositou nelas, o elemento da vida sobrenatural).

Desde logo, a *ruaḥ* é uma graça permanente, transmite-se<sup>183</sup> (variável em intensidade) e é um princípio de atividade (daí que possa traduzir-se por ‘vento’, ‘sopro’, ‘fluxo’), um princípio absoluto de criação no mundo (sem ela, o mundo é inerte, morto). A revelação profética também é revelação da *ruaḥ*, pelo que o profeta (*nābī*) é um *'iš ha-ruaḥ* (homem do espírito), embora a *ruaḥ* divina seja subjetiva de quando em vez (a ‘alma’, o ‘coração’, ‘fragmento do divino’: sua intenção, direção da sua vontade, a vontade em si); esta aceção não distingue a *ruaḥ* humana da *ruaḥ* divina, dado que esta última conhece igualmente os sentimentos altos e baixos<sup>184</sup>. É, por fim, uma participação e uma dimensão de reencontro entre Deus e o Homem (ao reencontrar o espírito, o Homem reencontra Deus, o que confere à Bíblia Hebraica a sua estrutura dialogal).

O profetismo bíblico não tinha como propósito a procura da noção de Deus; tinha o de conhecimento do *pathos* de Deus – os profetas tinham *syn-pathos* divino (a palavra hebraica correspondente à grega poderá ser *dē'a*, conhecimento de Deus, ou *ta'am*, gosto)<sup>185</sup>. Neste conhecimento, é Deus, geralmente, que procura o profeta, e não ele que

---

<sup>183</sup> Neher, 1983, p. 86.

<sup>184</sup> Neher, 1983, p. 88. A carne, *bāśār*, é apenas o Homem com o seu índice de fragilidade, que se apegava à matéria de que é feito (idem, p. 92); a *ruaḥ* é a ordem sobrenatural de que ele faz parte. *Bāśār-ruaḥ* é a oposição entre a ordem da natureza e a ordem sobrenatural, não um dualismo da natureza humana interior.

<sup>185</sup> A proposta é de Heschel (apud Neher, 1983, p. 95).

procura Deus (*nāḇi*’, a palavra hebraica, realça o aspeto da vocação<sup>186</sup>): subitamente, sem que o *nāḇi*’ atenda a tal, espere, solicite ou provoque, e nem uma intimidade longa anterior, nem uma devoção excecional do profeta, assegura o diálogo entre este e a divindade<sup>187</sup>. Esta abstenção distingue o profeta bíblico de outros profetas ou dos místicos, com diretrizes para ir ao encontro de Deus e sinais da natureza. Ademais, um dos aspetos da profecia bíblica é o de ser uma experiência a dois, íntima, à qual se segue o enfrentamento do público – do domínio da *ruaḥ* divina passa-se ao domínio da ‘palavra’, *dāḇār*.

*Ruaḥ* e *dāḇār* são os degraus de uma revelação que se torna mais pura. Os profetas do século VIII a.C. sentem que ouvem a palavra de Deus, sem serem intimados por ele. O *dāḇār*<sup>188</sup> é tão patético (*pathos*) quanto o seu espírito<sup>189</sup>; diferentemente, *dāḇār* é submetida ao critério da inteligência e do sentido moral, isto é, o conteúdo da palavra assegura à revelação uma racionalidade eminente que atesta que aqueles profetas estão, neste sentido, ao nível de um monoteísmo ético<sup>190</sup>. *Dāḇār* é a intervenção de Deus na evolução moral e psíquica do mundo – o termo assume, na sua semântica, ‘história’. Numa metáfora simples, a experiência profética é uma tempestade a estourar no céu de verão.

O auditório recebe o *dāḇār* tal qual a experiência pessoal do profeta, que o sente como um fogo devorador e dilacerante (identifica-se, psicologicamente, com a *ruaḥ*: irrompe sobre os Homens e é fonte de exaltação, de prazer). O discurso transmitido é autenticidade absoluta; a *ruaḥ* profética manifesta a vontade de uma revelação e o *dāḇār* é a vontade concretizada em ato, sem ambiguidade. Veja-se Am 5,27 como exemplo: «diz o Senhor. Deus do Universo é o seu nome.» é a conclusão da palavra divina exposta a partir de, neste caso, Am 5,21. O *dāḇār* divino, objetivo, espera uma resposta; ao repeti-lo, o profeta cumpre a palavra divina, como também cria, reorganiza – a função criadora é inerente à palavra profética (o *dāḇār*-ordem é *dāḇār*-criação)<sup>191</sup>. No entanto, a função

---

<sup>186</sup> Não é o realçado na palavra em português, com origem grega (veja-se Lourenço, 2007, pp. 114-117). A certeza da vocação assenta na capacidade intuitiva, resultante da experiência forte e decisiva que o profeta tem de Deus. Os relatos de vocação estão habitualmente presentes nos textos proféticos.

<sup>187</sup> Neher, 1983, pp. 96-97. Nesta medida, o culto não é um conhecimento, dado que é o Homem que visa reencontrar Deus.

<sup>188</sup> Palavra hebraica masculina (Davidson, 1995, p. 145).

<sup>189</sup> Neher, 1983, p. 104.

<sup>190</sup> Neher, 1983, p. 103.

<sup>191</sup> As palavras dos profetas influenciaram magicamente a realidade, de acordo com André Neher (1983, p. 110). Por outras palavras, «They are king-makers and king-breakers; they molded a nation, and fractured

criadora estava «dependente das estruturas humanas e dos membros frágeis da espécie para cumprir os pronunciamentos»<sup>192</sup>.

Facto é que, entre a *ruah* e o *dābār*, não há a distância de duas épocas religiosas diferentes, de dois conceitos diferentes da divindade (é o mesmo Deus que inspira e que fala). O profetismo bíblico correspondeu primeiramente às representações iniciais da *ruah* – uma aproximação mágica à divindade, com recurso a técnicas para dar resposta às inquietações daqueles que procuram conhecer o futuro ou as causas de enfermidades e da morte<sup>193</sup>; em continuidade, confronta-se com a elaboração do monoteísmo.

O profeta, «homem que recorda o melhor do espírito do passado (e isso serve-lhe de padrão e de critério), analisa todos os problemas do presente sem fugir a nenhum deles, mas tem a máxima preocupação de reconstruir o futuro»<sup>194</sup>. A profecia institui-se na experiência contínua de Israel como povo de Deus desde Samuel (século XI a.C.) e os profetas, em grupo ou individualmente, eram há muito um elemento familiar quando o século VIII a.C. trouxe crises e mudanças, ameaças e esperanças novas para os habitantes em guerra das pequenas nações de Israel e Judá.

Reconhecem-se fatores que caracterizam a história da profecia: a figura de um líder, chamado por Deus, portador de uma mensagem de autoridade e auto efetivação, a comunidade de seguidores e discípulos, da qual surgem sucessores, e a mensagem permanente da relação de aliança entre Deus e Israel (as demandas do primeiro e as obrigações do último), do caráter condicional da existência nacional e da dependência de Israel da misericórdia e justiça de Deus<sup>195</sup>. Nas crises crescentes do século VIII a.C., a sabedoria tradicional e o apelo a tempos precedentes, as improvisações de reis e generais, e mesmo de sacerdotes e sábios, seriam dificilmente suficientes para manter Israel salutar; o que fez das experiências e oráculos de Amós, Oseias, Isaías e Miqueias distintos e memoráveis foi o rumo que as mensagens tomaram. As palavras daqueles não foram

---

it.» (Anderson, Freedman, 1980, p. 40): oposição constante a certas medidas políticas (entre as quais, de tipo religioso, como o favorecimento do baalismo, em detrimento do iavismo bíblico (Ramos, 1974, p. 182). O culto ao Deus de Israel, cujo nome próprio era YHWH, provém da revelação a Moisés no Sinai e o culto do senhor da fecundidade da terra, Baal, provinha de Canaã e da Fenícia.

<sup>192</sup> Anderson, Freedman, 1980, p. 40 (trad. nossa).

<sup>193</sup> O tipo mágico do profetismo (Lourenço, 2007, p. 125) foi particularmente característico de Mari e da cultura mesopotâmica. Em Israel (Nm 23-24, Dt 18,9-12, Is 47,12-14, Ez 21,26), persistiu até (pelo menos) à reforma de Josias; a ligação da magia e da adivinhação ao deus Baal e à deusa Astarté (e seus santuários locais) permitiu perpetuá-las entre as tribos.

<sup>194</sup> Ramos, Gonçalves, 1974, p. 182.

<sup>195</sup> Anderson, Freedman, 1980, p. 43.

apenas ouvidas, mas recordadas e transcritas, conservadas para as gerações posteriores – foram os primeiros dos profetas escritores. Os pressupostos fundamentais da fé e da prática israelita estavam em questão quando a perda da terra e o fim da autonomia política foram realidades presentes e iminentes e isso foi necessário e importante para sustentar a transmissão oral e passar à escrita<sup>196</sup>.

A figura profética de um homem muito realista em relação ao presente, analisando tudo, mas essencialmente animado por uma esperança de reconstrução, coloca a ênfase dos profetas no compromisso, entre estes e YHWH<sup>197</sup>. Por vezes, deplorando continuamente o fracasso inevitável de todos os lados em atender aos seus padrões exigentes e alertando para as consequências de retrocesso intermitente, para não afirmar persistente. «Os profetas (...) cresceram em contacto com as realidades da vida diária das comunidades (...), onde encontram o melhor ambiente para a comunicação das suas mensagens. Um outro (...) é aquele que tem como cenário o culto e a liturgia. (...) O ambiente festivo e litúrgico era certamente um daqueles que melhor proporcionava ao profeta a transmissão da mensagem e o contacto com o seu auditório»<sup>198</sup>.

## ***6.2. Proclamai vossas oferendas voluntárias, anunciai-as, porque é assim é que gostais***

Há um sentido substancial na combinação de avisos, exortações e promessas de Amós, apesar das tensões e ambiguidades. O discurso de Amós não é esperançoso até ao fim, como os de Oseias e Miqueias.

«4 Entrai em Betel e pecai! Em Guilgal, e multiplicai os pecados! Oferecei, pela manhã, os vossos sacrifícios, e ao terceiro dia os vossos dízimos! 5 Queimai pão fermentado como sacrifício de louvor, proclamai vossas oferendas voluntárias, anunciai-as, porque é assim é que gostais, filhos de Israel, oráculo do Senhor Iahweh.»<sup>199</sup>.

---

<sup>196</sup> Anderson, Freedman, 1980, p. 43. A passagem à escrita dava-se frequentemente após a morte, num trabalho em grupo (Lourenço, 2007, pp. 159-160) e não deixava de transparecer as fórmulas de uma comunicação oral, a linguagem que interpelava, que exigia resposta e pressionava à conversão (Lourenço, 2007, pp. 151-152).

<sup>197</sup> Begg, 1993 e Coleran, 1944.

<sup>198</sup> Lourenço, 2007, p. 153.

<sup>199</sup> *A Bíblia de Jerusalém*, Am 4,4-5. As traduções francesa e inglesa a partir do hebraico não diferem substancialmente: «Venez à Béit-Él, faites carence! À Guilgal, multipliez les carences. Faites venir au matin vos sacrifices, pour trois jours, vous dîmes. Encensez de fermente la merci. Criez: «Gratifications.» Faites-

Os versos Am 4,4-5 são uma convocação irónica para o pecado, provocação<sup>200</sup>. A ordem «Entrai em Betel e (...) Em Guilgal» é uma astúcia do autor para que os conterrâneos do Norte reflitam sobre o «pecado»/ «transgressão»<sup>201</sup> automaticamente praticada. Os excessos declarados por Amós («multiplicai os pecados», «proclamai vossas oferendas voluntárias, anunciai-as») podem ser uma hipérbole, como tão só uma exibição dos falsos cultos<sup>202</sup> e ridicularização («porque é assim é que vós gostais»), de acordo com o estilo do profeta e num contexto de conflito entre a religião cananaica e o iavismo. Este prolongou-se por séculos, tanto que os grandes profetas individuais ainda se sentiram impelidos a intervir. A tradição preservou os nomes das diversas manifestações locais de El<sup>203</sup>, deus cananaico, como são os casos de Betel e Guilgal, no Reino do Norte, que, para além de santuários originalmente cananaicos, foram associados a YHWH, como aconteceu com santuários construídos em locais não usados anteriormente (Silo, Zorá, Bet Shemesh, montanha de Gabaon, Mispá, Ofra, Monte Tabor, Dan, Maanaim, Masfah, Hebron-Mamre). A equiparação de El com YHWH era uma realidade ao tempo dos profetas: acima de tudo, os traços perigosos, sinistros e impetuosos de YHWH, que apareciam ao lado das suas características generosas, foram suplementadas pelas características típicas de El: prudência, sabedoria, moderação e paciência, tolerância e misericórdia<sup>204</sup>. A localização de Guilgal é incerta, a divindade local nunca é mencionada e nenhum clã patriarcal lhe está associado.

---

le entendre. Oui, ainsi vous aimez, Benéi Israël, harangue d' Adonai IHVH-Elohîms.» (*La Bible Chouraqui*); «Enter Beth-el, and rebel! (At) Gilgal increase transgressing. And bring for the morning your sacrifices, for three days your tithes; and burn from that a thank leavened offering, and proclaim voluntary offerings, announce (them). For so love you (to do), sons of Israel, declares the Lord Jehovah.» (*The Interlinear Bible*).

<sup>200</sup> Barton, Muddiman, 2001, p. 581. O Livro de Amós contém as palavras maioritariamente de Amós do século VIII a.C. As secções sobre as quais todos concordam que não foram escritas pelo profeta são 1,1; 7,10-17, talvez fornecidas pelos seus seguidores; em c. 515 a.C., à reconstrução do templo de Jerusalém (Segundo Templo, c. 520 a. C. - 70 d. C.), o Livro de Amós estava na sua forma atual (Freedman, I, Amos, Book of, 1992).

<sup>201</sup> Tradução apresentada na *Bíblia Sagrada* a partir do verbo hebraico פָּשָׁא (*pāsha'*) – pecar, delinquir, transgredir, rebelar-se: «Ide a Betel e prevaricai, em Guilgal multiplicai as transgressões! Oferecei cada manhã os vossos sacrifícios, e os vossos dízimos todos os três dias. Queimai ofertas sem fermento em ação de graças, proclamai em público oblações voluntárias! Porque disso é que vós gostais, filhos de Israel – oráculo do Senhor Deus.». Barton, Muddiman, 2001, p. 581 vai mais longe na sua afirmação: a obediência cega, e comum, àquele tipo de incitação leva à transgressão (proceder de modo contrário à lei, na linguagem grega, Lourenço, 2017, p. 58). Já Oseias é direto e pragmático: «Não vades a Guilgal. Não subais a Bet-Aven [Betel]. E não jureis, dizendo: 'Pelo Deus vivo!」» (Os 4,15).

<sup>202</sup> Expressão de Jennifer M. Dines (Barton, Muddiman, 2001, p. 581).

<sup>203</sup> Fohrer, 1983, p. 68.

<sup>204</sup> Fohrer, 1983, p. 122.

Não é forçoso que os sacrifícios nos lugares altos (Betel, Guilgal) fossem só a outros deuses; podiam ser também para YHWH antes da reforma de Josias de Judá (r. 640-609 a.C.) ao impor a abolição de todos os santuários exceto o de Jerusalém<sup>205</sup>. O lugar de culto, a um nível mais elevado do que a restante área, era o «lugar alto» (não necessariamente uma colina ou montanha). A reforma citada apontava Moisés como inspirador e visava uma renovação religiosa, social e política, nomeadamente contra os “desvios” canaaníticos. As palavras de Oseias marcaram o teor da reforma, mais do que as dos restantes profetas do século VIII a.C., mercê da sua incidência na idolatria: em termos concretos, resultou numa luta contra o sincretismo oficial e o poli-teísmo interno (as várias denominações locais de Deus), que, naquela ótica, multiplicava as diferenças internas e não favorecia a coesão ou fortalecimento da unidade de culto e de práticas<sup>206</sup>; insistiu-se para que Israel (enquanto povo) criasse uma ordem social que correspondesse melhor ao relacionamento dos primeiros tempos com Deus (escolheu Israel como seu povo, não pelas suas qualidades especiais, mas por amor simples, inclinação natural). A cessação das atividades dos templos locais correspondeu a uma primeira fase da aplicação da reforma e, em segundo, a destruição<sup>207</sup>; de facto, nem todos estes templos foram destruídos ao tempo de Josias – as escavações arqueológicas em Tel Arad, Judá, levaram a que o sítio fosse exemplo disso mesmo e de coexistência com o de Jerusalém (**Anexo 10**).

«Oferecei, pela manhã, os vossos sacrifícios, e ao terceiro dia os vossos dízimos!» introduz a regularidade dos sacrifícios, problemática para o historiador, pois é a dificuldade maior a propósito da oferta do sacrifício. O colosso da regulamentação foi desenvolvido a partir de Josias e escrito pela historiografia deuteronomica<sup>208</sup> e, como tal, os dados permanecem dúbios quanto à distinção entre a prática anterior (nomeadamente

---

<sup>205</sup> A purificação do templo de todos os cultos estrangeiros já havia sido ordenada no passado, por Ezequias (c. 720-687 a.C.) Ratti, 2014/2015, pp. 182-189 desenvolve a reforma de Josias nos seguintes capítulos: “6. La riforma di Giosia e i mutamenti nel sacrificio” e “7. Conflitti dopo Giosia”. O recurso aos lugares altos não foi, assim, interdito definitivamente com a conclusão do templo de Salomão, embora o afirme Wigoder, 1996, p. 893.

<sup>206</sup> Ratti, 2014/2015, p. 183.

<sup>207</sup> As medidas também afetaram o culto sacrificial, visando um controlo efetivo sobre ele e, de acordo com Albertz (apud Ratti, 2014/2015, p. 183), a redução dos sacrifícios a favor de uma maior interiorização do relacionamento de Israel com Deus e de uma compreensão ética sua em todos os níveis. A celebração de qualquer rito sacrificial foi proibida fora de Jerusalém, de acordo com a legislação (Dt 12, 13-19), todos os sacrifícios privados, regulares e ocasionais, passaram a ser oferecidos legitimamente apenas no templo da capital (Dt 12,17ss).

<sup>208</sup> Cf. Ratti, 2014/2015, pp. 184-191.

a do século VIII a.C.) e a da conjuntura em que é normalizada, mas o panorama não é tão sombrio quanto Fohrer indica<sup>209</sup>.

A diversidade das situações em que intervém uma oferta sacrificial aparece sobretudo num contexto não cultural nos relatos bíblicos que narram a oferta de um sacrifício. Seja ela dos indivíduos, da coletividade ou de um seu representante, os sacrifícios podem classificar-se em regulares, espontâneos ou ocasionais. As situações inaugurais, onde normalmente o rei concretiza o primeiro sacrifício (como inauguração de um altar ou templo, consagração ou purificação deste) inserem-se no contexto não cultural, a par das ocasiões de crise, particularmente em caso de agressão externa e num campo de batalha, antes e quando o inimigo prepara o ataque, ou quando a situação é desesperada. Alguns narradores contam como é que, na sequência dos sacrifícios, a situação se desbloqueou. Mas há também sacrifícios para a adivinhação (Nm 23,1-6.13-27.27-30; Gn 46,1-4; 1 Rs 3,4-14); para selar uma aliança, celebrar uma vitória, o levantamento de um cerco, a entronização de um rei, a chegada de um hóspede de honra – exprimem a homenagem dos seus sujeitos ao suserano divino, e a sua submissão (nas palavras de Marx, fazem participar YHWH na prosperidade do seu povo<sup>210</sup>).

Alguns são realizados no micro culto familiar, por simples indivíduos, como gesto espontâneo de piedade, em ação de graças ou ainda para cumprir um voto feito numa situação de angústia (são as situações que deverão ter sido as mais habituais). A reforma de Josias e sucedâneas tiveram repercussões vastas neste micro culto e a partir delas percecione-se a abundância praticada. Os banquetes sagrados, do *zebāh šelāmim*, celebravam-se em aniversários e outras datas festivas particulares nos santuários locais<sup>211</sup>: o sacrifício de ação de graças (*zebāh tôdāh*) celebrado após a cura de um membro da família, com membros da família e vizinhos, o sacrifício em cumprimento de um voto (*neder*) e o *zebāh hāyyamim* oferecido dentro da comunidade da aldeia. O povo exprime a sua alegria por meio de sacrifícios – «Queimai pão fermentado como sacrifício de louvor, proclamai vossas oferendas voluntárias, anunciai-as, porque é assim é que gostais, filhos de Israel, oráculo do Senhor Iahweh.» – e as ofertas pelo pecado (cuja noção bem

---

<sup>209</sup> De acordo com Fohrer, 1983, pp. 239-240, desconhecemos se estava limitado a algumas datas ou se era praticado regularmente e, mesmo, diariamente; se poderia ocorrer quando o crente desejasse.

<sup>210</sup> Marx, 2004, p. 25.

<sup>211</sup> Era tradicionalmente a única modalidade para o consumo de carne (Ratti, 2014/2015, p. 186). *Zebāh šelāmim* era amplamente praticado, inclusive à época de Josias, a partir da qual vai perdendo, a longo prazo, a sua importância, enquanto o número e a centralidade da *'olah* aumentaram exponencialmente; não podemos apreciar diferenças significativas quanto ao tipo de rituais realizados, embora a dimensão comunitária do rito permaneça central (Ratti, 2014/2015, p. 190).



definida só emerge com os profetas individuais até ao século VII a.C.<sup>212</sup>) estão visivelmente ausentes de Am 4,5. Os israelitas presumiam que, cumprindo os requisitos de culto e rituais necessários, poderiam garantir o favor divino e a sua própria sobrevivência.

O capítulo 5 é o centro da redação de Amós e o mais significativo para a temática que analisamos (5, 21-25). «21 Eu detesto e rejeito as vossas festas; e não sinto nenhum gosto nas vossas assembleias. 22 Se me ofereceis holocaustos e oblações, não as aceito, nem ponho os meus olhos nos sacrifícios das vossas vítimas gordas<sup>213</sup>. 23 Afastai de mim o vozear dos vossos cânticos, não quero ouvir mais a música das vossas harpas. 24 Antes, jorre a equidade como uma fonte, e a justiça como torrente que não seca. 25 Porventura, ó casa de Israel, ofereceste-me sacrifícios e oblações no deserto, durante quarenta anos?»<sup>214</sup>. Este discurso severo de Amós é um repúdio do culto como era praticado, referindo-se Am 5,21-23 provavelmente aos inícios do século VIII a.C., de paz e prosperidade existentes.

A palavra formada a partir de *ḥag* ('festa') ocorre pela primeira vez em Am 5,21 (*ḥagêkem*, 'os vossos dias festivos'). Desse modo, falam-se das festas que dão ritmo ao ano, enumeradas de Nm 28,9 ao termo de Nm 29 com os sacrifícios suplementares (*musap*), de dias particulares como o *Šabbāt* ou outros dias festivos (Marx denomina-os sacrifícios «do culto regular»<sup>215</sup>): *Pesah*, *Sukôt* e *Šābuôt* comemoravam-se no século VIII a.C. Também a oferta de sacrifícios ritma o ano: no início de cada mês e em cada uma das três grandes festas seriam oferecidos, para além do habitual, mais um holocausto de dois novilhos, um cabrito, sete cordeiros, com as oferendas de cereais e as libações correspondentes, assim como um bode, para o *ḥaṭṭā'ah*; em cada *Šabbāt*, uma dupla quantidade relativamente à habitual (um cordeiro em holocausto, acompanhado de uma

---

<sup>212</sup> Eles contestaram a ideia, que crescia em popularidade no final da era monárquica, de que classes específicas de sacrifícios de expiação e reparação (nem mesmo as práticas de auto privação, como jejum) eram suficientes e necessárias para a restauração de um relacionamento correto com Deus, mas obras construtivas de equidade e justiça social. Ratti, 2014/2015, p. 190.

<sup>213</sup> Semelhança com o discurso de Oseias, ao condenar a proliferação de altares e de santuários locais em 8,11-13: «Efraim multiplicou os altares, e os seus altares só lhe serviram para pecar. Tinha-lhes escrito todos os preceitos da minha lei, mas ela foi tida por eles como uma lei estrangeira. Imolam e oferecem vítimas e comem-lhes as carnes, mas o SENHOR não as aceita» (*Bíblia Sagrada*).

<sup>214</sup> *Bíblia Sagrada*, Am 5,21-25. A tradução francesa explicita a palavra *m'ri'êkem* («vítimas gordas») em «buffles», búfalos; as traduções francesa e inglesa apenas escrevem «je ne l'entends pas» e «not I will hear» na vez de «não quero ouvir». A tradução d' *A Bíblia de Jerusalém* difere um pouco mais destas três, nomeadamente em Am 5,21: «Eu odeio, eu desprezo as vossas festas».

<sup>215</sup> Marx, 2004, p. 23.

oferta vegetal e de uma libação, enquanto que o sumo sacerdote ofereceria, em nome dos sacerdotes, uma variedade de pão reservada para o efeito). Esta é a legislação que representa uma sistematização ritual posterior, que administrou toda a massa de ofertas sacrificiais e planificou os tempos e métodos das ofertas<sup>216</sup>. Independentemente das quantidades ofertadas, importa realçar a diferença entre os sacrifícios destes dias festivos («a coluna vertebral que sustém toda a existência de Israel»<sup>217</sup>) e daqueles acima enunciados em circunstâncias culturais ou não.

A festa de *Sukôt*, festa das Tendas (ou Tabernáculos), evoca a memória da peregrinação de Israel pelo deserto, vivendo em tendas e acolhendo YHWH, e a sua génese está nas colheitas de outono (Ex 23,16), quando o ano começava (o tempo das colheitas encerrava o ciclo da vida e dava início a um novo ritmo sazonal)<sup>218</sup>. A *Hag Hašāvuôt* (Festa das Semanas) é conhecida pelos nomes «festa da ceifa» (Ex 23,16) e «festa das primícias», os mais antigos de que há registo, quando se ofereciam as primícias do trigo, numa atitude de agradecimento pelo dom daquelas colheitas; o nome da festa evidencia a relação que se lhe atribuiu com a *Pesah*, Páscoa, pois celebra-se sete semanas, *šābuôt*, após a festa dos pães ázimos/ no quinquagésimo dia após a apresentação do *ômer*, molho de espigas (Lv 23,15-21). Quanto à Páscoa, com raízes que se perdem no tempo (desde uma festa primaveril de pastores), o modo de a festejar não foi inteiramente explícito na legislação e a ligação com a saída do Egito parece ser um passo na evolução das semânticas da festa<sup>219</sup>; iniciava o período da colheita, o qual culminava na Festa das Semanas.

Am 5,24 («Antes, jorre a equidade como uma fonte, e a justiça como torrente que não seca») é o centro de Am 5,21-25. A obrigação era buscar a equidade/ retidão (*šēdāqāh*) e a justiça (*mišēpāṭ*) social, segundo o profeta; a busca de prosperidade em vez de justiça era um caminho inaceitável e abominável para YHWH. O estilo de vida observado nos versos anteriores a Am 5,24 opõe-se aos valores tradicionais, de tal modo que Am 5,21-23<sup>220</sup> exibem uma hipérbole como estilo retórico: Amós observa que é a retidão e a justiça, não o culto sozinho (festas, assembleias, cânticos, sacrifícios), que

---

<sup>216</sup> Ratti, 2014/2015, p. 184.

<sup>217</sup> Marx, 2004, p. 23.

<sup>218</sup> Celebra-se durante oito dias, de acordo com Lv 23,36, sendo no último que os crentes se dirigiam ao templo, levando consigo *ēṣrôg* e ramos de murta, salgueiro e palmeira (o arranjo tem o nome de *lulab*).

<sup>219</sup> Ratti, 2014/2015, pp. 184-185, descreve-a como um feriado em família por excelência, que preservava a comunidade e os traços naturalistas do rito nómada.

<sup>220</sup> Barton, Muddiman, 2001, p. 581, apenas aponta Am 5,21.

produzem as águas salvíficas divinas<sup>221</sup> e a participação no culto conferia um sentimento enganador de confiança caso não fosse respaldada pela justiça e retidão (exemplos de lealdade fundamental a Deus<sup>222</sup>) – o anúncio de rejeição pressupõe a possibilidade de aceitação<sup>223</sup>. Amós chega a afirmar nalguns versos (Am 3,10; 5,7; 6,12) que Israel não estava capaz de agir com justiça, e a verdade e honestidade eram suprimidas (Am 5,10). «Porventura, ó casa de Israel, ofereceste-me sacrifícios e oblações no deserto, durante quarenta anos?» alude, por último, ao percurso da Casa de Israel pelo deserto, vivendo nómada e acolhendo YHWH harmoniosamente (é um tempo ideal<sup>224</sup>), de acordo com a legislação dada no Sinai (Ex 24,3-8), diferindo da idolatria abundante no período pós-deserto (Am 5,26-27 continuam esta ideia)<sup>225</sup>.

A pergunta retórica de Amós tem algumas alternativas de resposta: “não, os nossos ancestrais não fizeram qualquer sacrifício em nenhum momento no deserto”; “não, os nossos ancestrais não concretizaram nenhum sacrifício e oblação [poderá referir-se ao sistema sacrificial inteiro], mas outros tipos de oferendas”; “sim, os nossos ancestrais ofereceram sacrifícios, mas a uma escala limitada e não durante quarenta anos”<sup>226</sup>. A expressão «no deserto, durante quarenta anos» é comum do Deuteronomio e da literatura deuteronomista, indiciando que seja uma adição posterior a Amós<sup>227</sup>. Contudo, não é certo que Am 5,25 contenha o motivo “vida sem sacrifício”, separando-se do pensamento de Amós. Am 5,25 contribui, uma vez mais, para um processo de relativização do papel do culto sacrificial.

---

<sup>221</sup> Freedman, I, Amos, Book of, 1992: as divindades eram consideradas uniformemente a fonte de água no Próximo Oriente Antigo.

<sup>222</sup> Freedman, I, Amos, Book of, 1992.

<sup>223</sup> Eidevall, 2013, p. 38. YHWH reage como um ser humano que quer anular uma relação (Eidevall, 2013, p. 40).

<sup>224</sup> Eidevall, 2012, p. 166.

<sup>225</sup> Veja-se a semelhança com Os 11,1-2: «Quando Israel era ainda menino, Eu amei-o, e chamei do Egito o meu filho. Mas, quanto mais os chamei, mais eles se afastaram; ofereceram sacrifícios aos ídolos de Baal e queimaram oferendas a estátuas» (tradução da *Bíblia Sagrada*). O tópico do deserto prossegue com Oseias.

<sup>226</sup> Eidevall, 2012, p. 167 (trad. nossa).

<sup>227</sup> O verso inteiro pode ser, e ter influência de passagens de Oseias (Os 2,16; 9,10); situar-se-á ou num período pós-exílio, ou no exílio a que foi sujeita parte de Judá (sendo um comentário à situação que viviam, de contraste em relação à abundância descrita em 5,21-24), ou num período tardio do pré-exílio (sugerindo uma preparação para o exílio).

### **6.3. *Que posso fazer por ti, ó Efraim? Que posso fazer por ti, ó Judá? O vosso amor é como a nuvem da manhã***

A narrativa de Oseias<sup>228</sup> completa, pormenorizadamente, a de Amós sobre o Reino do Norte, até pouco antes da sua queda (c. 721 a.C.)<sup>229</sup>. O testemunho religioso dado sobre o território é invulgar nos textos bíblicos. De outra forma, Oseias fornece uma descrição abrangente da religião de Israel. Enquanto religião e apesar das diferenças, sempre houve mais unidade ou convergência entre o Norte e o Sul do que no âmbito dos interesses políticos. O iavismo, é certo, não tinha lugar no Reino do Norte como em Judá<sup>230</sup>; Baal veio, pouco a pouco, a ser apreendido e oposto como um rival de YHWH (em contraste com o deus El, também cananaico), o que não implica que muitos israelitas não adorassem Baal ao lado de YHWH ou em vez dele, ou que traços ou expressões peculiares de Baal não fossem aplicados a YHWH. Encontramos dois tipos de mentalidade em Israel: sem denegrir ou rejeitar YHWH, a aceitação deste, de Baal e de outros deuses cananaicos, a mentalidade mais comum; adorar apenas YHWH, mas como Baal era adorado, pensando preservar o favor de YHWH pela mecânica ritual, sem uma real submissão (à vontade de YHWH), especialmente em matéria moral. Esta «parece ser a razão pela qual os profetas não se ficaram frequentemente pela mera condenação do culto idólatrico»<sup>231</sup>.

Designamos por idolatria a atribuição de um valor absoluto àquilo (objeto, pessoa ou conceito) que não é absoluto, como se fosse digno de adoração ou compromisso completo; no contexto religioso, o conceito relaciona-se normalmente com tratar como deus o que não é deus e, em particular, dirigir-se a uma imagem (*eidolon*)/ representação de deus como se fosse deus, o que Oseias descreve largamente. Esta idolatria está associada com o culto (gr. *latreia*) dos ídolos, como se estes fossem na realidade de deus. “Ídolos” não está presente em Os 2,15 na Bíblia Hebraica – a última oração de «Hei de pedir-lhe contas pelos dias de Baal, quando queimava incenso a esses ídolos»<sup>232</sup> (Os 2,15)

---

<sup>228</sup> A forma final do Livro de Oseias chegou-nos através de diferentes mãos e em várias etapas; alguns comentadores atribuem a maior parte do livro a um redator de Judá da época de Josias ou do exílio babilónico (a partir de 586 a.C.), embora Oseias seja responsável por muitos dos oráculos ali presentes (Freedman, III, Hosea, Book of, 1992).

<sup>229</sup> Freedman, III, Hosea, Book of, 1992.

<sup>230</sup> Um dos elementos que permitem ter este entendimento é a abundância de nomes próprios com nomes de Baal. Tavares, 1984; Freedman, III, Hosea, Book of, 1992.

<sup>231</sup> Coleran, 1944, p. 422 (trad. nossa).

<sup>232</sup> Esta e as citações bíblicas deste parágrafo encontram-se em *Bíblia Sagrada*.

traduziu-se a partir de *hāb<sup>e</sup> ‘ālim* (‘baals’, «ídeos»). Caso semelhante ocorre em Os 11,2 – «Mas, quanto mais os chamei, mais eles se afastaram; ofereceram sacrifícios aos ídeos de Baal» (*lab<sup>e</sup> ‘ālim*, ‘aos baals’, traduziu-se por «aos ídeos de Baal»)<sup>233</sup>. *‘ašabim* é a palavra para «ídeos» em Os 4,17 e Os 13,2; *‘āšāb*, masculino singular, significa imagem, ídolo<sup>234</sup>.

A composição textual de Oseias enumera sacrifícios, em grande parte, aos *‘ašabim*. Os 13,2 – «A eles oferecem cordeiros em sacrifício e dão-lhes a beber sangue de novilhos» (provavelmente um *zebāḥ šēlāmim*) – é um exemplo incontroverso<sup>235</sup>. O culto a Baal, enquanto deus da natureza e da fertilidade, incluía o relacionamento sexual entre certos homens e mulheres como parte do ritual e alguns sacrifícios acompanhavam esta prática<sup>236</sup>: «Oferecem sacrifícios nos cimos das montanhas. Queimam ofertas sobre as colinas, debaixo do carvalho, do choupo e do terebinto, porque se sentem bem à sua sombra (...) e oferecem sacrifícios com as prostitutas» (Os 4,13-14). Seria erróneo concluir que havia uniformidade ritual quando o número de santuários, que desde muito cedo ditaram o seu culto a normas observadas meticulosamente por quem os frequentava, dita a variedade ritual. Se estes sacrifícios são inaceitáveis, o que dizer de Os 6,6? Os argumentos são variados.

«Que posso fazer por ti, ó Efraim? Que posso fazer por ti, ó Judá? O vosso amor [*v<sup>e</sup>ḥas<sup>e</sup>d<sup>e</sup>kem*] é como a nuvem da manhã, como o orvalho matutino que logo se dissipa. (...) Porque eu quero a misericórdia [*ḥesēd*] e não os sacrifícios, o conhecimento de Deus mais que os holocaustos.» (Os 6,4.6). Estes versos levantam uma tradução problemática, em grande medida o Os 6,6. Não obstante ela ser problemática, é assertivo afirmar-se o seguinte a partir da tradução da *Bíblia Sagrada* apresentada: nunca se pode concluir que

---

<sup>233</sup> A segunda parte do verso («e queimaram oferendas a estátuas») também se refere ‘aos baals’, em *v<sup>e</sup>lap<sup>e</sup> silim* (‘(...) imagens esculpidas’/ estátuas – «e queimaram oferendas [incenso] a estátuas»).

<sup>234</sup> Davidson, 1995, p. 609; Brigs, Brown, Driver [1992], p. 781.

<sup>235</sup> A última palavra de Os 4,19 na *Bíblia Sagrada*, em *La Bible Chouraqui* e em *The Interlinear Bible* é «sacrifícios»/«sacrifices», embora o termo hebraico a partir do qual a tradução foi feita seja *mizzib<sup>e</sup> ḥôṭām*, ‘por causa dos seus altares’ (esta encontra-se em *Hosea, a new translation with introduction and commentary*). Independentemente disto, o contexto não deixa grande margem para dúvidas de que se tratam de sacrifícios aos *‘ašabim*: «Efraim apegou-se aos ídeos. Deixa-o! Logo que cessam de beber entregam-se à prostituição; os seus chefes preferem a ignomínia. O vento os envolverá nas suas asas, e eles serão confundidos, por causa dos seus sacrifícios» (Os 4,17-19).

<sup>236</sup> A proibição de descobrir a nudez é comprovada unanimemente no mundo cultural nómada dos hebreus e um aspeto original do culto mosaico de YHWH (cf. Ratti, 2014/2015, p. 140 e Ex 20,26 – «Não subirás por degraus ao meu altar, para que não seja descoberta a tua nudez sobre ele.»). A árvore sagrada ou poste de culto (*‘āšērāh*), o altar e a pedra de culto (*maššēbah*) constituíam lugares de culto característicos dos cananeus, e a menção ao carvalho, choupo e terebinto poderá relacionar-se com a *‘āšērāh* (Ratti, 2014/2015, p. 142).

os sacrifícios são rejeitados. Ficou explícita a rejeição dos sacrifícios a outros deuses que não YHWH, mas Oseias, em Os 6,6 («Porque eu quero a misericórdia e não os sacrifícios, o conhecimento de Deus [*v<sup>e</sup>da'at 'lōhim*] mais que os holocaustos»), não tem como intento propagandar o fim dos sacrifícios, visto que, na segunda parte do verso, se solicita o conhecimento de Deus, mais do que os holocaustos (o sacrifício aqui explicitamente aceite); caso a primeira parte de Os 6,6 rejeitasse os sacrifícios na sua generalidade, nunca a acompanharia «[quero] o conhecimento de Deus mais que os holocaustos». Antes de encetarmos a análise destes versos pelas suas traduções, importa prender primeiro a atenção às palavras-chave daqueles – *hesed* e *da'at*.

A etimologia de *חֶסֶד* (*hesed*), nome masculino singular, permanece incerta<sup>237</sup>. *Hesed* é, primeiro, uma ligação jurídica ou moral entre dois homens associados e a natureza da associação é diversa: os membros próximos da família estão ligados pelos deveres de *hesed* (os esposos, os pais e os filhos; também os anfitriões); entre amigos e aliados, a fé jurada é um *hesed*; os súbditos devem *hesed* à dinastia legítima. Em todos estes sentidos, *hesed* é sinónimo de *b<sup>e</sup>rit*. Não há aqui nenhum sentido afetivo na palavra – uma aliança impõe aos participantes um certo número de deveres jurídicos e morais, que não excedem os limites das exigências normais de uma família, de uma amizade, de uma soberania, e o âmbito da aplicação destes deveres é racional<sup>238</sup>. «Sem *hesed*, as relações sociais ficam anárquicas. Pela *hesed*, elas estão constituídas, e as ligações dos indivíduos associados tornam-se reais.».

A simpatia demonstrada espontaneamente, sem que uma ligação prévia a tenha tornado natural ou necessária, pertence, tal-qualmente, à semântica de *hesed*; é um sentido inteiramente afetivo, um sentimento com algo de intuitivo e não mais uma obrigação. *Hesed* é agora o equivalente a graça (*hēn*), espontânea, e a amor (*'ah<sup>a</sup>bāh*), que vai para além do dever<sup>239</sup>. Entre Deus e Israel, há a mesma *hesed* que entre um homem e a noiva,

<sup>237</sup> Davidson, 1995, p. 268. Aparece, no total, duzentos e quarenta e cinco vezes, na contagem feita ao Antigo Testamento católico (incluem-se Tobias, Judite, Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico, Baruc, divergindo da Bíblia Hebraica), Stoebe, 1997, vol. 2, p. 449. Mais de metade das ocorrências surgem em Salmos, seguindo-se, pouquíssimas vezes, em cada um dos livros seguintes: Génesis, Provérbios, 2 Crónicas, Isaías, Jeremias, Oseias, 1 Reis, Neemias, 1 Crónicas, Êxodo, 1 Samuel, Deuterónimo, Josué, Miqueias, Job, Rute, Esdras, Números, Juízes, Jonas, Lamentações, Ester, Daniel, Joel e Zacarias. As formas plurais dizem respeito ao exílio e pós-exílio.

<sup>238</sup> Neher, 1983, p. 239. A frase seguinte é citada da mesma p. (trad. nossa).

<sup>239</sup> 'Bondade'/'graça' é o significado positivo que lhe atribui Stoebe, 1997, vol. 2, p. 449 (tem um negativo, 'vergonha', devido à influência linguística recíproca do hebraico e do aramaico, e ocorre apenas em Lv 20,17 e Pr 14,34). André Neher compara o *hesed* a um profundo sentimento de humanidade, aos atos gratuitos de amizade e de bondade, a, concretamente, 1 Rs 20,31 (evoca a magnanimidade e bondade dos

entre um homem e a esposa, no sentido pleno que os profetas (destacam-se Oseias e Jeremias) dão à relação conjugal; tanto esta, como a relação entre Deus e Israel, não acaba num contrato, nem na fidelidade. Estende-se ao conhecimento. *Laḏa'at* (*yāda'at*<sup>240</sup>, Os 2,22) é uma das várias expressões verbais (no infinitivo) que denotam devoção de Israel a Deus, significando conhecer (relacionar-se intimamente) Deus<sup>240</sup>.

O *hesed* divino é bondade, amabilidade em condescender com as necessidades das suas criaturas<sup>241</sup>. Os profetas sublinham e esforçam-se para fazer sentir que, quando se é objeto do *hesed* de Deus, ele é tão infinito como o próprio Deus. «Entretanto, Eu ensinava Efraim a andar, trazia-o nos meus braços, (...) era Eu quem cuidava deles» (Os 11,3) ilustra o *hesed* divino, afetivo e intuitivo. De acordo com Neher<sup>242</sup>, a eleição do povo por Deus é um ato de parcialidade e tem qualquer coisa de exorbitante, de incompreensível – constitui uma graça, como *hesed* tem imediatamente o sentido de graça e de amor na relação com Deus. É segundo esta manifestação que os Homens a quem Deus bonifica com o seu *hesed* (do ponto de vista profético, é o seu amor, a sua infinitude, o seu mistério<sup>243</sup>) precisam de responder (gratificadamente, o oposto de um modo retributivo<sup>244</sup>) tanto a Deus, como entre os Homens. Neste sentido, é desejável que o *hesed* do Homem para com YHWH (presente em Os 6,6<sup>245</sup>) seja uma simpatia para lá das vontades divinas, que desperta o que há de infinito na alma da humanidade<sup>246</sup>. Corresponde à *hesed* de Deus aquele que é *hasid*; corresponde ao *sedeq* aquele que é

---

reis) e à simpatia irradiante de Ester. Glueck (apud Stoebe, vol. 2, p. 453) só defende a existência do primeiro sentido de *hesed*, explícito no nosso parágrafo anterior.

<sup>240</sup> Os 2,21-22 não se limita à justiça e ao direito: «Eu te desposarei a mim para sempre, eu te desposarei a mim na justiça [*b'ešedeq*] e no direito [*vvh'e'mish'pāt*], no amor [*vvh'e'hesed*] e na ternura [*vvh'e'rah'mim*]. Eu te desposarei a mim na fidelidade [*be'munāh*] e conhecerás [*v'yāda'at*] a Iahweh.» (A Bíblia de Jerusalém). O uso de *hesed* pelos profetas é religioso (Stoebe, 1997, vol. 2, p. 457). A justaposição de *hesed* com *rah'mim* (compaixão; misericórdia segundo Stoebe) em Os 2,21 deve ser lida como uma indicação de que atos de *rah'mim* são manifestação de uma atitude de *hesed* (a indefinição de fronteiras linguísticas pode explicar por que *hesed* é compreendida com frequência por *ṭub*, 'bondade', «insuficientemente» – Stoebe, 1997, vol. 2, p. 452); o mesmo parece ocorrer com *sedeq* e *miš'pāt* neste verso (Stoebe, 1997, vol. 2, p. 451).

<sup>241</sup> Brigs, Brown, Driver [1992], p. 339.

<sup>242</sup> Neher, 1983, p. 240.

<sup>243</sup> Neher, 1983, p. 240.

<sup>244</sup> Stoebe, 1997, vol. 2, p. 459.

<sup>245</sup> Brigs, Brown, Driver [1992], p. 338. O apelo deste verso estende-se a todo o Homem (cf. Os 4,9, «O sacerdote será tratado como o povo (...), tratá-lo-ei segundo as suas obras.»).

<sup>246</sup> Pode ver-se o quanto impróprio pode ser falar de «monoteísmo ético» dos profetas. A noção de *hesed* na aceção que lhe conferem os profetas é suficiente para fazer sentir que o aspeto ético da *b'rit* estaria incompleto; o *hesed* entre Deus e Israel não podia mais ser apenas jurídico, não mais como uma troca de direitos e de deveres, mas como uma graça sem aviso prévio.

*ṣadiq*. Aquela noção, familiar à época dos profetas<sup>247</sup>, corresponde a uma atitude humana, que é a do *ḥasid* (aquele/a que é bom ou gentil, benevolente, gracioso, misericordioso). Provoca um estilo de vida.

A *Bíblia Sagrada*, A *Bíblia de Jerusalém*, La *Bible Chouraqui*, *The Interlinear Bible*, *The complete Jewish Bible with Rashi commentary*, *The Jewish Study Bible* e Göran Eidevall traduzem Os 6,6 da mesma forma – a negação na primeira parte do verso e a comparação na segunda. O comentário presente na *The Jewish Study Bible* não vai ao encontro da tradução literal que faz da primeira parte: não há uma condenação do sacrifício, sim uma declaração da primazia de *ḥesed* sobre o sacrifício<sup>248</sup>. Trata-se de uma retórica sacrificial. Ela considera o lugar do sacrifício na religião de Israel, observado no capítulo 4, isto é, o fundo cultural e social das citações, «o argumento forte»<sup>249</sup>.

*v<sup>e</sup>lō*’ (‘e não’) é a partícula de negação da primeira parte do verso – *bi ḥesed ḥāpaš<sup>e</sup>ti v<sup>e</sup>lō’ zābah*; *mē*, como redução da partícula *min* (‘de’, ‘desde’, ou, neste caso, ‘mais do que’), integra a segunda parte do verso – [*ḥāpaš<sup>e</sup>ti*] *v<sup>e</sup>da’at<sup>e</sup> lōhim mē’ōlōt*. Se a primeira parte for compreendida à luz da segunda, a negação é relativizada e substituída/ traduzida por ‘mais do que’: ‘porque é a lealdade que desejo<sup>250</sup>, mais do que o sacrifício, o conhecimento de Deus, mais do que os holocaustos’<sup>251</sup>. Optámos por lealdade entre as traduções possíveis para *ḥesed*<sup>252</sup> (não se reduz à piedade e misericórdia entre os Homens,

<sup>247</sup> O século VIII a.C. e os dois seguintes parecem eminentemente favoráveis à existência de *ḥasidim*, através de uma pregação profética cada vez mais interiorizada no valor do *ḥesed*. Neher, 1983, p. 242.

<sup>248</sup> Berlin, Brettler, 2004, p. 1153.

<sup>249</sup> Bons, 2004, p. 18. Os 6,4-6 terá sido escrito na década de 30 do século VIII a.C. pelo próprio Oseias e é seguro assumir que a crise por volta de 733 a.C. represente o limite (Eidevall, 2012, p. 103).

<sup>250</sup> A tradução do verbo para o Presente do Indicativo transforma-o numa verdade atemporal, num lema. Desejar (ou comprazer-se, segundo Schökel, 1997, p. 236) é o significado adequado para expressar o que há de infinito na alma humana, uma disposição do coração; querer não é sinónimo de desejar, pois diz respeito à ambição humana, aproxima-se de cobiçar. Desejar aproxima-se do *ḥesed*, enquanto afetivo, precisamente o que aborda o verso e este tem como centro.

<sup>251</sup> Foi a Heinz Kruse que se deveram os primeiros argumentos para defesa desta posição, na segunda metade do século XX. Kruse partiu de outros idiomas semíticos (*“Dialektische negation” als semitisches Idiom*) e conclui que a língua hebraica dispõe de meios para exprimir a negação absoluta (a partícula *l’*, por exemplo) e isso não impede que os mesmos expressem uma *dialektische negation* (negação dialética), em função do contexto.

<sup>252</sup> A *Bíblia de Jerusalém* traduz por amor (como Andre Neher – Neher, 1983, Table des matières –, Göran Eidevall – Eidevall, 2012, p. 97 – e Francis Andersen e David Noel Freedman – Andersen, Freedman, 1980, pp. 426-427; os últimos autores traduzem simultaneamente por *mercy* e Eidevall por *devotion*), La *Bible* por *chérissenent*, *The Interlinear Bible* por *faithfulness* (como Eberhard Bons – Bons, 2004), *The complete Jewish Bible with Rashi commentary* por *loving-kindness*, *The Jewish Study Bible* por *goodness*, *Nueva Biblia Española* por *lealtad* (como C. L. Seow, em Freedman, III, Hosea, Book of, 1992), Brigs, Brown, Driver [1992], p. 338 por *piety* e *Bíblia Sagrada* por misericórdia (e, praticamente no verso anterior, Os 6,4, por amor). A entrada para *ḥesed* de Luis Alonso Schökel (Schökel, 1997, pp. 235-236) é clara: refere que *ḥesed* tem como sinónimos «מִסְחָרִים misericórdia, אֱמֶת lealdade, אֱמוּנָה fidelidade, בְּרִית aliança, צְדָקָה justiça», e que *ḥesed* apresenta dois significados fundamentais: misericórdia, que salienta o aspeto gratuito



como as palavras grega e latina *éleos* e *misericórdia*, respetivamente; patenteia a fidelidade a Deus sem que a conotação de amor e de solidariedade ao nível humano estejam omissas).

Quando existem duas proposições, uma no sentido negativo e a outra afirmativa e oposta à primeira, a negação não exprime uma negação absoluta, mas uma negação relativa/ dialética. A primeira proposição, a ser relativizada, é chamada, segundo Bons, uma «*opposition plus nuancée – “dialectique”*»<sup>253</sup>. Literalmente, ‘porque é a lealdade que desejo, não o sacrifício, o conhecimento de Deus, mais do que os holocaustos’, não se pode transformar em ‘porque é a lealdade que desejo, não o sacrifício, o conhecimento de Deus, não os holocaustos’<sup>254</sup> (pois não está presente no hebraico uma negação dupla e é a primeira proposição a ser relativizada, e não a segunda a ser negada); a negação é paradoxal ou dialética: subordina-se enfaticamente à afirmação que se segue.

As aproximações (*zābah* e ‘*ōlōt*; *hesed* e *da‘at* <sup>”</sup>*lōhim*<sup>255</sup>) e as oposições (*zābah*/ *hesed*; ‘*ōlōt*/ *da‘at* <sup>”</sup>*lōhim*; *zābah* e ‘*ōlōt*/ *hesed* e *da‘at* <sup>”</sup>*lōhim*) indicadas nos versos são inteiramente características: o(s) sacrifício(s) opõe(m)-se ao *hesed*, enquanto exigência de uma piedade interior, de uma disposição do coração, e a *da‘at*<sup>256</sup>. Os 6,6 enfatiza que YHWH prefere (estima mais, dá preferência) lealdade e conhecimento ao sacrifício (tem, igualmente, uma visão positiva) e, no contexto do livro, (YHWH) convida a atribuir aos sacrifícios (*zābah* e ‘*ōlōt* são representativos), à lealdade e ao conhecimento o seu verdadeiro valor, isto é, Israel e Judá são convidados a praticar lealdade e conhecimento a/de Deus empenhada e dedicadamente, mais do que como a nuvem da manhã e como o

---

de benevolência, e lealdade, que ressalta o compromisso (frequentemente, o significado não está diferenciado, os dois aspetos sobrepõem-se ou a distinção é duvidosa). ‘Misericórdia’ é a tradução que ocorre a partir da Bíblia Septuaginta, em grego, da palavra *éleos*, traduzida do hebraico *hesed*. Se tivermos em conta o sentido gratuito de benevolência (os tais amor e graça de Neher), misericórdia parece adequar-se; se for pensada como a compaixão que se sente pelo semelhante que sofre, a partilha da dor do outro (Lopes, 2018, pp. 84-86), não se coaduna visto que nasce da identificação com o sofrimento alheio e *hesed* em Os 6,6 é o *hesed* a Deus. A semântica das palavras semíticas é múltipla, em particular por causa da raiz triconsonantal.

<sup>253</sup> Bons, 2004, p. 17. Outros casos na Bíblia Hebraica (a marcação dos capítulos e versículos não existiu originalmente na Bíblia Hebraica): Sl 44,4, Ex 16,8, Pr 8,10.

<sup>254</sup> Acontece em *Nueva Biblia Española*, 1987, e Andersen, Freedman, 1980 (*Hosea, a new translation with introduction and commentary*). Se assim for traduzido, só pode ser lido segundo uma hipérbole, ao contrário do defendido em quase todo o século XX: *mē*, na segunda proposição, entendido como um comparativo de exclusão e traduzido por ‘no lugar de’, ‘sem’ ou ‘não’, isto é, compreendido à luz de *lō*’.

<sup>255</sup> Esta última combinação ocorre também em Os 4,1, junto com <sup>”</sup>*met* (verdade). <sup>”</sup>*met* e *hesed* não são sinónimos aqui.

<sup>256</sup> Brigs, Brown, Driver [1992], p. 395. *Da‘at* inclui obediência em Os 6,6, para os autores; acrescentamos consciente – obediência consciente, como se concluirá no subcapítulo 6.4.

orvalho matutino, «que logo se dissipa» (uma lealdade efémera não é lealdade<sup>257</sup>). De outra perspetiva, insiste-se na necessidade de enraizar o sacrifício no conhecimento de Deus (que, na verdade, implica *hesed*), dado que não é possível projetar a distinção entre exterior e interior (dualidade) no século VIII a.C.<sup>258</sup>; e na prática de lealdade e conhecimento de Deus noutros âmbitos. Oseias não pretende acusar a privação daqueles. Isto não impede que o verso se preste a uma releitura numa fase histórica em que os israelitas estejam incapacitados de oferecer sacrifícios.

Os 6,6 não tem nada que ver com a adoração de Baal e, desta forma, não há rejeição dos sacrifícios.

#### ***6.4. Israel (...) nada entende ; o SENHOR receberá com agrado milhares de carneiros ou miríades de torrentes de azeite?***

Há uma tradição iavista do século VIII a.C. que reconhece, embora vagamente, uma distinção entre a esfera da natureza e a esfera da história e que a relação entre YHWH e Israel pertence, no pensamento dos transmissores desta tradição, à última esfera<sup>259</sup>. A declaração do profeta Isaías<sup>260</sup> (Is 1,3) que intitula inicialmente o subcapítulo é clara quanto ao conhecimento de Israel sobre YHWH. A religião de YHWH e, portanto, a conceção do próprio deus, possui a herança nómada no seu percurso<sup>261</sup>.

YHWH era um deus itinerante que acompanhava o grupo de Homens ligado a ele e socorria em caso de perigo; tinha a função de divindade tutelar, assemelhando-se aos fundadores dos clãs. YHWH está ausente de imagens que o representem, contrariamente a outras divindades do Próximo Oriente Antigo, mas é pensado de forma humana: equiparado com emoções e sentimentos humanos, como o amor, a raiva, a satisfação e preocupação, o perdão e a vingança, capaz de entrar na vida humana e alterar o seu curso.

---

<sup>257</sup> Schökel, Sicre, 1987, p. 891.

<sup>258</sup> Bons 2004, p. 16. *Hesed* fazia, relativamente, parte do espírito com que se praticava um sacrifício.

<sup>259</sup> Davies, 1950, p. 39.

<sup>260</sup> Is 1-39 foi pela primeira vez a parte atribuída ao profeta Isaías do século VIII a.C. por Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla, no século XI, e a segunda à época pós-exílio. As tradições judaica e cristã pensaram durante séculos que estas diferenças, onde se incluem as de nível histórico, literário e teológico, não eram razão para não as atribuir a um só autor (começou a falar-se num Deuteroisaias e Tritoisaias nos séculos XVIII e XIX, respetivamente, e impõe-se, pouco a pouco, a estrutura tripartida do Livro de Isaías). Schökel, Sicre, 1987, pp. 94-95; *La Bible Chouraqui*, 1974, p. 274.

<sup>261</sup> Ratti, 2014/2015, pp. 137-142.

Delinear os aspetos originais do culto mosaico de YHWH é um risco devido a algumas das poucas fontes à disposição datarem da época do estabelecimento dos hebreus na Palestina, c. 1230-1210 a.C. Sublinha-se, sem prejuízo, disposições de Ex 20: «Não haverá para ti outros deuses na minha presença»; «Não farás para ti imagem esculpida nem representação alguma do que está em cima, nos céus, (...)»; «Não usarás o nome do SENHOR teu Deus em vão (...)». A primeira expõe a ideia de um relacionamento privilegiado entre YHWH e Israel, que resultará no início de uma adoração exclusiva, e as restantes moldam a inacessibilidade de Deus desde o início, não admitindo imagens e assegurando a sacralidade de YHWH. O ritual sacrificial mosaico tinha que ser deliberadamente simples, as vítimas eram animais e o desígnio principal era a oferta e a comunhão<sup>262</sup>.

Como Fohrer admite, com o surgimento da religião de YHWH, no lugar da confiança na própria força, vem a confiança na força socorredora de YHWH; em vez da vontade própria, obediência à vontade de YHWH; ao contrário de orgulho pela generosidade de alguém, gratidão pela generosidade de YHWH; ao invés da aspiração à própria honra, a homenagem perante YHWH<sup>263</sup>. São posturas particularmente características da pregação de Oseias e Isaías; Israel falhava em compreendê-las, respetivamente: «Conheci-te no deserto, numa terra árida, chegados às pastagens, e, uma vez fartos, encheram de orgulho o coração e esqueceram-se de mim.» (Os 13,5), «Cessai, pois, de confiar no homem, cuja vida é um sopro.» (Is 2,22), «Mas não reconheceu que era Eu quem lhe dava o trigo, o vinho e o azeite, e lhe prodigalizava a prata e o ouro que iam gastar com Baal» (Os 2,10) e «Mesmo que os vossos pecados sejam como escarlate, tornar-se-ão brancos como a neve. Mesmo que sejam vermelhos como a púrpura, ficarão brancos como a lã.» (Is 1,18). O conhecimento do conceito de *b<sup>e</sup>rit* entre Israel e o seu Deus, à época de Oseias, é sujeito a controvérsia e o virtual não uso do termo pelos profetas do século VIII a.C., ao falarem da eleição de Israel, não descarta o apelo profético aos principais itens da estrutura da tradição<sup>264</sup>. A adjetivação da religião profética como mosaica soa, pois, bastante desadequada hoje, já que a valorização de Moisés parece cada vez mais posterior ao período clássico do profetismo.

---

<sup>262</sup> Ratti, 2014/2015, p. 140.

<sup>263</sup> Fohrer apud Ratti, 2014/2015, p. 138.

<sup>264</sup> Bons, 2004, p. 20. É possível que tenhamos que procurar uma fonte cananaica para esse termo «e provavelmente não estamos longe ao ter em vista a figura de El Berith de Siquém» (Davies, 1950, pp. 41-42).

Se o estilo de Isaías é, de acordo com A. Chouraqui, simples e direto, ele passa por, dada a sua larga e profunda experiência humana, uma incandescência nas palavras e no pensamento<sup>265</sup>. As semelhanças de Is 1,11-14 na forma, conteúdo e vocabulário com Am 5,21-24 são evidentes: «De que serve a mim a multidão das vossas vítimas? – diz o SENHOR. Estou farto de holocaustos de carneiros, de gordura de bezerros. Não me agrada [*hāpāšēti*, cf. Os 6,6] o sangue de vitelos, de cordeiros nem de bodes.» (Is 1,11) / «Se me oferecis holocaustos e oblações, não as aceito, nem ponho os meus olhos nos sacrifícios das vossas vítimas gordas.» (Am 5,22); «Quando me viestes prestar culto, quem reclamou de vós semelhantes dons, ao pisardes o meu santuário?» (Is 1,12) / «Porventura, ó casa de Israel, ofereceste-me sacrifícios e oblações no deserto, durante quarenta anos?» (Am 5,25); «Não me oferecis mais dons inúteis: o incenso é-me abominável; as celebrações lunares, os sábados, as reuniões de culto, as festas e as solenidades são-me insuportáveis. Abomino as vossas celebrações lunares, e as vossas festas; estou cansado delas, não as suporto mais.» (Is 1,13-14) / «Eu detesto e rejeito as vossas festas; e não sinto nenhum gosto nas vossas assembleias. (...) Afastai de mim o vozear dos vossos cânticos, não quero ouvir mais a música das vossas harpas.» (Am 5,21.23). Os versos de Isaías de Judá têm, muito provavelmente, a influência de Amós ou, ambos, de uma fonte ugarítica, a qual inclui o substantivo plural *dbhm*, respeitante às festas sacrificiais que «Baal detesta»<sup>266</sup>. Isaías alude aos sacrifícios '*olah*, *zebāh šēlāmim*, *minēhāh* não só através de palavras de um sentimento de rejeição, mas, diferentemente, de cansaço («Estou farto [/cheio – *šābā'ēti*] de holocaustos de carneiros, de gordura de bezerros.», «Abomino as vossas celebrações lunares, e as vossas festas; estou cansado delas»<sup>267</sup>), assim como classifica os dons/ as oblações/ *minēhāt* de «inúteis» (*šāv'*), outra novidade entre os textos até aqui situados contextualmente. Os «dons» inúteis de Is 1,13 não surgem, em hebraico, em Is 1,12 (remete para os «holocaustos de carneiros», «gordura de bezerros», «sangue de vitelos, de cordeiros nem de bodes» de Is 1,11), apesar da tradução utilizar a expressão «semelhantes dons». Is 1,15 continua o mesmo estilo de declarações anterior, embora seja a primeira vez que YHWH declara não atender às orações dos crentes – «Quando levantai as vossas mãos, afasto de vós os meus olhos;

<sup>265</sup> *La Bible Chouraqui*, 1974, p. 274. Daí que L. A. Schökel tenha atribuído à poesia do Livro de Isaías uma dificuldade inerente (Schökel, Sicre, 1987, p. 93).

<sup>266</sup> Trad. nossa a partir da fonte disponível em inglês em Eidevall, 2013, p. 36.

<sup>267</sup> Na verdade, «estou cansado» é a última parte do verso na Bíblia Hebraica (*niš'ēti nēšō*, 'estou cansado de carregá-los'); antes vem *hāyu 'ālay lāṭōrah* ('elas são para mim um fardo'), de modo que «não as suporto mais.» é uma aproximação a *niš'ēti nēšō*.

podeis multiplicar as vossas preces, que Eu não as atendo.». As preces a que se refere são as que acompanham o ato sacrificial, seja de que sacrifício for; o sacrifício e a oração pertenciam à religião antiga como duas partes do mesmo evento ritual, no qual: o oferente, ao lado do altar, apresenta a vítima e prossegue com a imposição das mãos, que envolve o seu levantamento, e a imolação (no ritual do sacrifício sangrento). O verso conclui a severidade da crise relacional entre YHWH e a sua comunidade de adoradores.

A interjeição chave dos versos aparece em primeiro lugar, «De que serve a mim a multidão das vossas vítimas?»<sup>268</sup>. Os restantes versos acabam por responder-lhe, afirmando o fardo dos sacrifícios e contestando a sua oferta. Isaías é o único entre Amós e Oseias a interrogar diretamente a pertinência da abundância dos sacrifícios; esta ação ver-se-á, *idem*, em Mq 6,7. Acontece que a questão pode ficar coerente através dos versos Is 1,16-20. «É que as vossas mãos estão cheias de sangue.», de Is 1,16, não dirá apenas respeito ao verso anterior, reiterando a abundância dos sacrifícios. Ao ter-se em consideração «Lavai-vos, purificai-vos, tirai da frente dos meus olhos a malícia das vossas ações. Cessai de fazer o mal, aprendei a fazer o bem; procurai o que é justo, socorrei os oprimidos, fazei justiça aos órfãos, defendei as viúvas. Vinde agora, entendamo-nos – diz o SENHOR.», observa-se que YHWH não garante que a adoração traga complacência, a não ser através de uma purificação – «lavai-vos», isto é: «tirai da frente dos meus olhos a malícia [*rō‘a*] das vossas ações. Cessai de fazer o mal [*hār‘a*], aprendei a fazer o bem», concretamente «o que é justo [*mišēpāt*], socorrei os oprimidos [*‘aššēru ḥāmōš*, ‘reprovai o opressor’], fazei justiça aos órfãos, defendei as viúvas». Este bem é constituído por uma declaração breve de exortações, um conjunto de normas (conformes às que transmitiu Amós e outros textos do Próximo Oriente Antigo)<sup>269</sup> garante da aceitação do culto (assim, útil) da sua comunidade, ou, por outro lado, da comunidade («Vinde agora, entendamo-nos», Is 1,18). Isaías ter-se-ia baseado na preocupação de que as pessoas, através dos seus sacrifícios, estivessem a “tirar proveito de Deus”, ao acreditarem que YHWH ficaria disposto a favorecê-las<sup>270</sup>. A malícia das ações justificava a recusa de YHWH. Is 1,18 é outro exemplo da *hesed* divina, complementada em «Mesmo

<sup>268</sup> O argumento de Eidevall, 2013, p. 42 pode não estar ajustado a Is 1,11: «implica que YHWH tenha comido demasiado e bebido demasiado sangue» (trad. nossa). A linguagem relacional do verso, e dos seguintes, dá proeminência a quem praticou a ação de ‘muitos sacrifícios’ (vós, crentes de Judá) – *rōḇ-zibē hēkem* (‘vossos muitos sacrifícios’, «multidão das vossas vítimas» na *Bíblia Sagrada*).

<sup>269</sup> Barton, Muddiman, 2001, p. 439. Aqui, R. Coggins indica que considerações daquele tipo estavam generalizadas.

<sup>270</sup> Snaith, 1947, p. 152.

que os vossos pecados sejam como escarlata, tornar-se-ão brancos como a neve. Mesmo que sejam vermelhos como a púrpura, ficarão brancos como a lã.». O Homem deveria perceber que nunca poderá satisfazer YHWH exceto pelo serviço completo em todos os seus relacionamentos e a atitude contrária fará desse Deus pessoal um Deus impessoal, mágico e fonte de poder<sup>271</sup>: «Se fordes dóceis [consentirdes] e obedientes [ouvirdes], comereis os bens da terra; se recusardes, se vos revoltardes, sereis devorados pela espada. É o SENHOR quem o declara.». Is 1,10-20 é compreensivelmente consequente aos acontecimentos de 701 a.C. – a invasão de Judá por Senaquerib, a conquista de um elevado número de fortalezas e o assédio a Jerusalém – presentes em Is 1,7-9.

Também Judá «É uma terra cheia de ídolos [*’elilim*, ‘coisas inúteis, vazias’]» e as suas gentes «prostram-se diante da obra de suas mãos, que os seus dedos fabricaram» (Is 2,8); «Tudo são cítaras e harpas, pandeiretas e flautas e muito vinho nos seus banquetes; e não reparam nas obras do SENHOR, nem consideram a obra das suas mãos.». Este verso, Is 5,12, reitera a loucura de adorar outros deuses, de forma idêntica a Am 5,23, e a vaidade da autoconfiança humana (e, por conseguinte, disparidade entre o poder terreno e efêmero e a supremacia divina sobre a natureza, assim como na história), dois temas capitais de Isaías, no momento em que a dinastia se encontrava ameaçada pelo perigo dos assírios. Ambos têm lugar no discurso «Criei filhos e fi-los crescer, mas eles revoltaram-se contra mim. O boi conhece o seu dono, e o jumento, o estábulo do seu senhor; mas Israel, meu povo, nada entende. Ai de vós, nação pecadora, povo carregado de iniquidades, raça de malfeitores, filhos malvados! Abandonaram o SENHOR, renegaram o Santo de Israel, voltaram-lhe as costas. Onde podereis ser castigados de novo, já que persistis na rebeldia?»<sup>272</sup> (Is 1,2-5). Desta vez, com uma frontalidade inequívoca («revoltaram-se contra mim», «Abandonaram o SENHOR,» «voltaram-lhe as costas»), uma vez que são confrontados com a proximidade de YHWH com o povo israelita (ao qual ele está ligado por um afeto familiar – «Criei filhos e fi-los crescer»), herdada da religião tribal dos nómadas e expressa em termos de *hesed* (designava o vínculo de

---

<sup>271</sup> Coleran, 1944, p. 418.

<sup>272</sup> Sendo certo que a revolta em Is 1,5 se associa com os versos anteriores, é possível que se coadune igualmente com a colaboração que Isaías prestou à instituição monárquica do tempo, não incitando à revolta, desfavorável, de Judá contra os vizinhos (Isaías não destrinça a confiança em YHWH da confiança na instituição da dinastia davídica, pois via nela uma instituição de origem divina e a garantia de promessas divinas – Ramos, Gonçalves, 1974, pp. 173-174). O mesmo se pode afirmar acerca de Is 2,22 – «Cessai, pois, de confiar no homem, cuja vida é um sopro. Que estima podeis ter dele?».

solidariedade mostrado a um familiar ou membro do clã) e *met* (indica a sua estabilidade e continuidade ao longo do tempo)<sup>273</sup>.

A raiz verbal *yd'* é semítica e formou o nome *da'at*, 'entendimento', 'conhecimento', idêntico em acádio e ugarítico. O espírito divino é de entendimento (cf. Is 11,2), mas «Israel (...) nada entende» (*lō' yāda'*)<sup>274</sup>. Uma das mais importantes características do ensinamento dos profetas é a reivindicação de que as características divinas e o comportamento humano devem de alguma forma refletir-se um no outro<sup>275</sup>; é o caso da *da'at*, conhecida de Os 6,6. Não conhecer (*lō' yāda'*, Is 1,3) YHWH não representa um saber teórico ou ignorância meramente intelectual; *yd'* exprime-se em gratidão a Deus e no cumprimento dos seus preceitos<sup>276</sup>, numa relação com a divindade que inclui comportamento prático. A última parte de Is 1,2-6 detalha a situação de impossibilidade de conhecer YHWH: «A vossa cabeça é uma chaga, o vosso coração está totalmente abatido. Desde a planta dos pés até ao alto da cabeça, não há nada de são em vós. Tudo são feridas, confusões, chagas vivas, que não foram curadas nem ligadas, nem suavizadas com azeite.» (Is 1,5-6). O corpo doente (metaforicamente) permite invalidar por completo a relação entre um Deus que manifesta o seu amor e as pessoas que responderiam favoravelmente, mesmo num sacrifício; em suma, «o vosso coração [*lēbāb*] está totalmente abatido». *Lēb/ lēbāb* é a sede de disposições particulares da alma, como alegria e tristeza, coragem e angústia. Se a angústia recai sobre o Homem, o hebreu diz que o seu coração o abandona. Assim como o coração pode cair num estado de depressão (1 Sm 17,32), mole, fraco, derrete como cera ou desbota como água, sem cor (Is 13,7; 19,1), também pode elevar-se cheio de coragem/ aspiração/ desejo (Os 13,6). Deve evitar-se a impressão falsa de que o Homem bíblico é determinado pelo lado emocional do *lēbāb*; em hebraico, a palavra expressa algo específico e característico: o coração é chamado à razão, acolhe a vastidão das tarefas que atribuímos desconhecidamente à cabeça e ao cérebro – capacidade cognitiva, razão, intuição, consciência, memória, conhecimento, reflexão, julgamento, orientação, etc. Por isso, o coração é ao mesmo

---

<sup>273</sup> Fohrer, apud Ratti, 2014/2015, p. 138.

<sup>274</sup> A tradução d' *A Bíblia de Jerusalém* é «mas Israel é incapaz de conhecer, o meu povo não pode entender» (a tradução francesa e as traduções inglesas estruturam-se do mesmo modo).

<sup>275</sup> Barton, Muddiman, 2001, p. 442.

<sup>276</sup> Este parecer é de Bons, 2004, p. 20; o segundo de Shottroff, 1997, vol. 2, p. 517 e Brigs, Brown, Driver [1992], p. 394.

tempo o órgão da compreensão e da vontade (um órgão recetivo), com capacidade consciente de orientação da vida<sup>277</sup>, o seu significado central, não sucedendo em Is 1,2-4.

«Tudo são feridas, confusões, chagas vivas» quando *lēbāb* perde toda a recetividade (seja endurecendo, seja numa situação de apatia). O coração faz-se compreender (*lada 'at*) por meio de uma escuta cuidadosa, onde coração e ouvidos estão unidos, inseparavelmente, e os falantes de hebraico dificilmente conseguem distinguir ‘reconhecer’ de ‘escolher’ (Os 2,10.16), ‘ouvir’ de ‘obedecer’ (Is 1,19)<sup>278</sup>; um coração vivo é apto para induzir uma nova ação, acrescentando uma força vital (*ruah*) nova à capacidade de conhecer e da vontade – o Homem apresenta-se de maneira constante e estável em atitude de obediência consciente e sincera nas suas decisões e projetos<sup>279</sup> (*lēbāb* indica o órgão da consciência). «A vossa cabeça [*rō 'š*] é [*kol*, ‘totalmente’] uma chaga [está doente, *lāholi*], o vosso coração está totalmente abatido<sup>280</sup> [*davvāy*]» descrevem uma mesma situação, a de doença; se o coração estiver totalmente abatido, nada de são se concretizará, ou concretizar-se-á sem vigor, com insignificância, ineficácia, ou mesmo maldade, porque perdeu a função volitiva, a emoção, a capacidade de conhecer e a orientação.

Tanto *hesed* como *da 'at* envolvem abertura de *lēbāb*; *lō' yāda'*, logo a iniciar o Livro de Isaías (1,3), tem ligação direta com *v<sup>e</sup> kol lēbāb davvāy* (Is 1,5), como a primeira parte de Os 6,6 tem com a segunda, respetivamente, *hesed* e *da 'at* – a prática da lealdade e do conhecimento implicam um coração vivo, que deseje conhecer YHWH, na razão de ‘familiarizar-se com’, ‘preocupar-se com’, ‘reconhecer’<sup>281</sup>, e lhe seja leal, intuitiva e infinitamente; ambos impelem ao coração humano, à alma, dependem dele para estar em prática e podem considerar-se o suporte para a prática sacrificial (cf. Os 6,6). É possível que em certos escritos bíblicos não se destrinche com precisão os limites de *hesed* e *da 'at* (Am 3,2, «De todas as nações da terra, só a vós conheci»; Os 13,5, «Conheci-te no deserto, numa terra árida»), havendo um conhecimento íntimo e uma relação exclusiva<sup>282</sup> onde amar e conhecer se entrelaçam.

---

<sup>277</sup> Wolff, 1993, pp. 73-75.

<sup>278</sup> Wolff, 1993, pp. 67-69.

<sup>279</sup> O *lēbāb* é chamado à razão, sobretudo a acolher a palavra de Deus, específico do coração na linguagem bíblica (Wolff, 1993, p. 79).

<sup>280</sup> A presente tradução é da *Bíblia Sagrada*. A *Bíblia de Jerusalém* traduz *davvāy* por enfermo, *La Bible Chouraqui* por *dolent*, *The Interlinear Bible* por *is faint* e *The complete Jewish Bible* por *with malaise*.

<sup>281</sup> Brigs, Brown, Driver [1992], p. 394.

<sup>282</sup> Shottroff, 1997, pp. 515-516.



A atividade profética de Miqueias originou um dos mais pequenos livros proféticos da Bíblia Hebraica; o que se presta ao valor do sacrifício é proporcional (Mq 6,6-8). A mensagem prende-se confortavelmente na primeira parte do reinado de Ezequias, quando, com a maioria, tentou que Judá deixasse de ser tributária da Assíria, e a consciência de um agravamento da resposta assíria está patente nos discursos de Miqueias, cuja apresentação que nos chegou virá de um período relativamente breve do final do século VIII a.C.<sup>283</sup>.

A pergunta de Miqueias sobre os sacrifícios aos seus ouvintes tem outro fim que a de Isaías («De que serve a mim a multidão das vossas vítimas?»): Miqueias centra-se em como ir à presença de YHWH («Com que me apresentarei ao SENHOR, e me prostrarei diante do Deus excelso?», Mq 6,6<sup>284</sup>). Somente posteriormente agrega a abundância de sacrifícios públicos, o meio de levar o crente ao seu deus. Praticamente toda a estrutura do excerto é elaborada sob a forma de questões, para que as palavras sejam didaticamente fortes para o público que as ouve, uma linguagem nova comparativamente com as de Amós, Oseias e Isaías: «6 Com que me apresentarei [<sup>a</sup>*qadēm*, preceder] ao SENHOR, e me prostrarei diante do Deus [*lē'lohē*] excelso? Irei à sua presença [mesmo verbo] com holocaustos, com novilhos de um ano? 7 Porventura o SENHOR receberá com agrado [satisfazer-se-á, *h'yirīseh*] milhares de carneiros ou miríades de torrentes de azeite? Hei de sacrificar-lhe o meu primogénito pelo meu crime [*piš'e i*], o fruto das minhas entranhas pelo meu próprio pecado [*ḥaṭṭa't*]? 8 Já te foi revelado, ó homem, o que é bom, o que o SENHOR requer [procura, *dōrēš*] de ti: nada mais do que praticares a justiça, amares a lealdade e andares humildemente diante do teu Deus [<sup>e</sup>*lōheykā*].».

Miqueias alude ao holocausto, *zebāḥ šēlāmim*, *min'eḥāh* e ao sacrifício do primogénito (*kol-peṭer reḥem*) como expiação de *ḥaṭṭa't*, até aqui sem figurar nos excertos proféticos estudados. Se tal, excessivamente, agradará a YHWH é a dúvida para os crentes, porém ela não abala a disposição do Livro do Êxodo «não aparecerás diante de mim de mãos vazias»; já direta e assertivamente expõe «o que é bom»/ «o que o SENHOR requer» da parte do Homem: *miš'e pāṭ*, *ḥesed* e *v'eḥatš'e nē'a lekeṭ* diante de Deus ('andar prudentemente/ com cuidado', inclui humildade, mas vai além<sup>285</sup>) – a ênfase está

---

<sup>283</sup> Barton, Muddiman, 2001, p. 595.

<sup>284</sup> Tradução portuguesa da *Bíblia Sagrada*.

<sup>285</sup> Barton, Muddiman, 2001, p. 598.

no Homem, naquele que YHWH deseja (sem justificativa explícita)<sup>286</sup>. O *hesed* refere-se, neste contexto (traduzido por lealdade), principalmente às condições necessárias para a formação de uma comunidade que a justiça regula, o conceito-chave da pregação de Miqueias, como ocorreu com Amós e Isaías; em sentido amplo, *miš<sup>e</sup>pāt* deve refletir *š<sup>e</sup>dāqāh* (retidão implica benevolência, bondade, generosidade)<sup>287</sup>. Mq 7,20 acompanha *hesed* de outros atributos, como fidelidade (Oseias – cf. Os 2,21 – e Miqueias dão ao *hesed* um sentido típico e significativo).

A reivindicação de *hesed* transformou-se na pressuposição de todo o pensamento hebraico sobre a relação entre Israel e o seu Deus, e, na qualidade de amor, sustenta as ações de *š<sup>e</sup>dāqāh*, *miš<sup>e</sup>pāt* e *da‘at*. Finaliza-se, pois, um século de perseverança no primado de uma devoção renovada, bíblica e do Próximo Oriente Antigo<sup>288</sup>, face à fenomenologia sacrificial.

---

<sup>286</sup> Schökel, Sicre, 1987, p. 1066.

<sup>287</sup> Heschel, 1962, pp. 253-256. *š<sup>e</sup>dāqāh* e *miš<sup>e</sup>pāt* em paralelismo (Am 5,24) são muitas vezes variantes, daí que em excertos como Os 2,21 tomem significados semelhantes (embora *š<sup>e</sup>dāqāh* seja sempre uma qualidade da pessoa e *miš<sup>e</sup>pāt* um modo de ação – é exata, um estado de equilíbrio).

<sup>288</sup> Berlin, Brettler, 2004, p. 1215.

## 7. Conclusão

Os israelitas do século VIII a.C. consideravam o sacrifício parte incontornável da sua religião; entre eles, indubitavelmente, os profetas. Pode declarar-se que os profetas relativizam o lugar do sacrifício na sua época somente quando ele entra em comparação com retidão (*ṣēdāqāh*), justiça (*mišpāt*), lealdade (*ḥesed*) e conhecimento de Deus (*da'at*); rejeitam-no quando se referem aos sacrifícios a deuses que não YHWH, a YHWH com práticas sincréticas e a sacrifícios de crianças – as circunstâncias socio-religiosas e o discurso profético caminham lado a lado. A recusa da prática dos sacrifícios existe para quem estuda os versos proféticos ou outros textos, sapienciais ou históricos, sem o estudo comparativo com as fontes literárias do Próximo e Médio Oriente que existirem e o foco na intenção do autor/ redator bíblico, manifesta na forma e na organização do seu trabalho em unidades textuais e no comentário linguístico. Estas posturas permitiram desenhar a história do sacrifício de Israel, no século VIII a.C.. Amós, Oseias, Isaías e Miqueias têm tomadas de posição múltiplas e «merecedoras de um tratamento que excedesse o escopo de um artigo»<sup>289</sup>, ou não houvesse dinamismo e espacialidade no pensamento semítico, que refletem a perceção da realidade, mediada essencialmente pelo sensorial<sup>290</sup>.

O número de investigações limitado em contraste com a vasta bibliografia do profetismo implicou que o estado da arte fosse reduzido e esta base para a sequência do trabalho algo trémula, ultrapassada com a consulta dos variados comentários bíblicos. Assim, procedeu-se com a explicação das ocorrências etimológicas, num capítulo sem dificuldade metodológica, beneficiado pela qualidade dos volumes de léxicos consultados, mas com um limite induzido pelo facto dos sacrifícios mencionados pelos profetas serem essencialmente o holocausto e a refeição da comunhão. Pudemos observar a escassa localização temporal destes e restantes tipos de sacrifício públicos nas obras sobre os sacrifícios bíblicos, concretamente os sacrifícios israelitas; elas sintetizam, no geral, a narrativa do Livro do Levítico sem filtragem do que seria mais, ou menos, tardio, ao que viabilizámos dar resposta no conteúdo sobre a fenomenologia sacrificial. A dificuldade rapidamente percecionada encontrou-se no contexto político interno de Israel e Judá, com datas a variarem muito de autor para autor (a incerteza de datas não justifica esta variação, nem se aceita que o dificilmente atingível possa ser dado como certeza ao

---

<sup>289</sup> Bons, 2004, p. 18.

<sup>290</sup> Chwartz, 2014, p. 119.

público, académico ou não); o aproveitamento de fontes escritas assírias, investigações arqueológicas e a visita de campo a sítios arqueológicos de Israel proporcionou um contexto compreensivelmente distinto do possibilitado pela exegese e tradição (o estudo da Bíblia comporta cada vez mais um conjunto de conhecimentos amplo, indo além daqueles que dizem respeito ao estudo do texto em si ou da *traditio* da Igreja ou dos mestres que se prolongam até ao tempo da redação da *Mišṣenāh*). A análise crítica às passagens bíblicas pertinentes ao tema fez do último capítulo o mais moroso por entrecruzar áreas disciplinares diversas, desde a Filologia, à Linguística, à História e à Antropologia (uma visão holística), e pela atenção demorada (e, como alguém diria, diligente) nas transcrições e comparações frequentes de versos e, consequentemente, palavras utilizadas; apercebemo-nos da escassez de comentários a alguns versos (de Isaías, por exemplo) – foram, sobretudo, as explicações lexicais e a interpretação antropológica que iluminaram a intenção do redator ao transmitir (parte, oralmente, parte, de forma escrita) o seu discurso; o contacto de enorme massa de leitores com o texto bíblico dá-se através das «inúmeras apropriações» (traduções, versões, paráfrases antigas e modernas) e o texto hebraico suscita uma compreensão totalmente distinta da proporcionada por aquelas, apreendendo-se recursos expressivos do hebraico antigo – força das metáforas e dos paralelismos, integridade estilística, nuances dos valores léxicos –, admitindo-se significações múltiplas, «entrelaçando sentidos e construindo um texto fértil em polissemias e ambiguidades»<sup>291</sup>.

Embora admitamos margem de erro implícita na busca da(s) intenção(ões) profética(s) para o sacrifício naquele tempo, é seguro afirmar o impacto das suas palavras no futuro que lhes foi próximo. A pregação profética do século VIII a.C. formou a base teológica para o florescimento de um movimento de reforma cultural, social e religiosa no século VII a.C.<sup>292</sup>, visando a redução do sincretismo, a centralização cultural em Jerusalém, o enfraquecimento do micro culto sacrificial; a ala da sabedoria, por inspiração profética, desenvolveu o projeto de uma fé cada vez mais íntima e orientada socialmente, tanto que as atitudes em relação ao culto sacrificial eram múltiplas no final da monarquia de Judá<sup>293</sup>.

---

<sup>291</sup> Chwartz, 2014, p. 16.

<sup>292</sup> Ratti, 2014/2015, pp. 184-191.

<sup>293</sup> Ratti, 2014/2015, p. 191.

Similarmente, é seguro afirmar que Amós, Oseias, Isaías e Miqueias propõem a manutenção da religião como sacrificial, na medida em que o sacrifício (e, por sua vez, o culto sacrificial) só agrada a YHWH quando oferecido por alguém cuja vida é vivida de acordo com a vontade (expressa pelos profetas) de YHWH, e a verdade do coração é a condição fundamental na prática humana (nela a sacrificial). Uma está dependente da outra, de modo que destrinçar, através dos textos proféticos, *a religiosidade e moralidade do culto* (e *cada vez mais formalista*) é tomá-las como independentes e caracterizá-las como não existiam<sup>294</sup>. É admissível, sim, os profetas terem contemplado o primado da pessoa sobre o primado do sacrifício, o primado do espírito sobre o primado da Lei, o primado de YHWH, que vai ao encontro do seu povo, sobre o primado da submissão do mesmo povo a YHWH<sup>295</sup>. Como diz Jacques Briend, «L’homme n’est pas l’esclave de dieu. La relation entre Dieu et Israël est d’une autre nature: elle n’est pas de l’ordre de la servitude, mais de la liberté»<sup>296</sup>.

O sacrifício não dispensa uma atitude interior de lealdade e conhecimento e a justiça, na íntegra «palavras muito bíblicas»<sup>297</sup>, atributos por excelência de Deus, que formam e singularizam a relação com YHWH preconizada pelos profetas do século VIII a.C. Quando o Homem está de acordo com este espírito de devoção a Deus, os sacrifícios são aceitáveis, úteis e plenos, e a distância a separá-los dos profetas, por eles serem meros sacrifícios, anula-se. A atitude do crente é o que importa de maior<sup>298</sup> e mede o valor do sacrifício praticado. Sendo ele, primeiro que tudo, uma doação feita a Deus, «a experiência de doar-se vicariamente a Deus e de ser recebido por Ele»<sup>299</sup> e, na ótica de Girard, uma violência purificadora<sup>300</sup>, podia reforçar uma petição ou expressar agradecimento por auxílio recebido, servir para apaziguar com odor agradável a ira de YHWH, expiar as transgressões humanas cometidas contra ele... facto é que toda a oferta, todo o sacrifício pressupunha o reconhecimento da procedência de Deus e cultivava a comunhão, aproximação, entre YHWH e Israel<sup>301</sup>, impossível sem aquele recurso.

---

<sup>294</sup> A itálico está a ótica de, entre muitos, F. König, apud Coleran, 1944, p. 416.

<sup>295</sup> Neves, 2004, p. 385.

<sup>296</sup> Briend, 1999, pp. 18-19.

<sup>297</sup> Pelletier, 1973, p. 157 (trad. nossa). Aqui aponta Ex 34,6, onde justiça, lealdade e conhecimento surgem como nomes de Deus.

<sup>298</sup> Eidevall, 2012, p. 103.

<sup>299</sup> Heschel, 1962, p. 250 (trad. nossa).

<sup>300</sup> Girard, 1972, p. 65.

<sup>301</sup> Marx, 2005, p. 162; Fohrer, 1983, pp. 239-240, 250.

A elaboração de *O sacrifício na religião de Israel do século VIII a.C.: o olhar profético* denota a importância das investigações interdisciplinares, em grupo, não tanto prática em Portugal como noutros países europeus. O sacrifício atravessa as culturas humanas e as religiões, as quais requerem a movimentação em diversas áreas disciplinares e o confronto entre conceitos e instrumentos teóricos de correntes diversas, consonante com, no caso, a natureza orgânica do registo bíblico<sup>302</sup>. É através de um «caleidoscópio multimetodológico» académico que a Bíblia Hebraica emerge como um documento humano que consigna o anseio do Homem para compreender Deus nas relações humanas e na história de um povo<sup>303</sup>.

#### *Nota final de agradecimento*

Os agradecimentos concretizam-se na primeira pessoa. À Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa devo a percepção da existência de um largo campo de visão da História/ sua lecionação, sendo ali muito maior, o que é raro no panorama nacional, mas necessário, se compararmos universidades portuguesas e, até, estrangeiras. Obrigada ao Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues pela sua abertura e disponibilidade, no início do ano letivo do mestrado, e à Professora Doutora Luísa Nazaré Ferreira, *ad eternum*, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, que contribuiu para tal. Ao Carlos Pereira, agradeço por sempre partilhar bibliografia que conhecia ou, se não, fazia para conhecer através da sua busca. Um não mais fácil agradecimento é direccionado ao meu orientador; ao Professor Doutor José Augusto Ramos, o meu obrigada não só por ter aceite orientar-me desde logo, quando lhe expus o tema, como pelo apoio pessoal permanente ao nível da saúde.

Foi na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra que tive, ou continuei a ter, o acolhimento para a prossecução do mestrado, porque a nossa casa é onde está o nosso coração. Assim, obrigada à Professora Doutora Maria do Rosário Morujão, por me ter divulgado o Mestrado em História e Cultura das Religiões, após ter a disciplina de História das Religiões durante a licenciatura, à qual devo o pensamento que formulei sobre aquela historicidade. À Professora Doutora Leontina Ventura, obrigada pelo incitamento a “voar” pelo que pretendia. A todos os que começaram a ver nos estudos da religião um bom caminho de expansão do meio académico de Coimbra desde 2016, dizer

---

<sup>302</sup> Chwartz, 2014, p. 13 e p. 19.

<sup>303</sup> Chwartz, 2014, pp. 14-16.

obrigada significa um contentamento em pleno, nomeadamente pela vontade de criação da APECER-UC. Um outro agradecimento à Professora Doutora Paula Barata Dias, pela sua disponibilidade em transmitir a sua visão do sacrifício, e ao pessoal da Biblioteca Central da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Agradeço o aconselhamento de autores pela Professora Doutora Francesca Prescendi Morresi, da Faculté des Lettres, Université de Genève, e à Professora Doutora Suzana Chwartz, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, a minha gratidão pela sua generosidade. A ela devo, indubitavelmente, a luz sobre a relevância do estudo do hebraico para os Estudos Bíblicos, através das suas aulas; igualmente agradeço os recursos que disponibilizou da sua biblioteca por em Portugal serem inexistentes. A BU Schuman Droit et Sciences Politiques – 3, Aix-Marseille Université, a Biblioteca del Dipartimento Istituto Italiano di Studi Orientali, Università degli Studi di Roma La Sapienza, a Biblioteca Giuseppe Dossetti – Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII, de Bolonha, e a Biblioteca della Pontificia Università Gregoriana, Roma, contribuíram para abundante disponibilização de bibliografia, por intermédio do Empréstimo Interbibliotecas da Biblioteca Universitária João Paulo II da Universidade Católica Portuguesa de Lisboa. Transmito o meu contentamento ao CITER, da dita universidade e com uma atividade intensa e de enaltecer nos Estudos da Religião, que consentiu, desde logo, que integrasse o mesmo como investigadora.

O começo do meu estudo do hebraico devo, contudo, ao Doutor Isaías Hipólito, meu conterrâneo e para com quem terei uma terna e eterna gratidão e amizade. Se receber é acolher com o coração, atuou exatamente dessa maneira, ao se voluntariar para me ensinar o hebraico bíblico; nas aulas, muitas das vezes já à noite, depois de um dia de trabalho e com muitas outras pessoas que poderiam ter, nesse momento, a sua atenção, houve espaço para a sugestão de obras diversas suas para o desenvolvimento do tema de tese, e posterior empréstimo. Esteve sempre presente o “disponha”, e sei que continua a estar, e mensagens de confiança e elogio; agradeço-as, bem como as àqueles e àquelas com uma confiança incondicional e inexplicável em mim. תודה

## 8. Bibliografia e Fontes

- ANDERSEN, Francis I., FREEDMAN, David Noel – *Hosea, a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible (v. 24). New York: Doubleday, 1980.
- ANDERSEN, Francis I., FREEDMAN, David Noel – The Eighth-Century Prophets. *Hosea, a new translation with introduction and commentary*. The Anchor Bible (v. 24). New York: Doubleday, 1980.
- ANDERSON, Gary A. – Sacrifice and Sacrificial offerings. *The Anchor Bible Dictionary* (David Noel Freedman editor-in-chief). New York: Doubleday, 1992, pp. 7667-7690.
- BARNES, Ian – *The Historical Atlas of the Bible. A visual guide from Ancient Times to the New Testament*. London: Cartographica, 2010.
- BARTON, John, MUDDIMAN, John, ed. – *The Oxford Bible Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BEATO, Sofia – A “TERRA BÍBLICA” DO PRIMEIRO TESTAMENTO: construção de um espaço religioso. *CADMO*. Nº 28 (2019), pp. 77-88.
- BEGG, Christopher T. – Sacrifice. *The Oxford Companion to the Bible* (ed. Bruce M. Metzger e Michael D. Coogan). New York e Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BONS, Ebeerhard – Osée 6:6 dans le texte massorétique. «*Car c'est l'amour qui me plait, non le sacrifice...*». *Recherches sur Osée 6:6 et son interprétation juive et chrétienne* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism). Brill: [s.l.] 2004.
- BORGES, Anselmo – O sacrifício e o princípio da misericórdia. *Janela do (in)finito*. Porto: Campo das Letras, 2008.
- BOWKER, John, ed. – *The Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- BRIEND, Jacques – Dieu, l'hôte divin. *Nourriture et Repas dans le Milieux Juifs et Chrétiens de l'Antiquité. Mélanges offerts au Professeur Charles Perrot*. Paris: Cerf, 1999.
- BRIGGS, C.A., BROWN, Francis, DRIVER, S. R. – *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix containing the Biblical Aramaic*. Oxford: Clarendon Press [1992].
- CANCIK, Hubert, SCHNEIDER, Helmuth, ed. – Sacrifice. *Brill's Encyclopaedia of the Ancient World New Pauly*. Leiden: Brill, 2008, vol. 12, pp. 832-856.



- CARREIRA, José Nunes – *História antes de Heródoto: historiografia e ideia de história na Antiguidade oriental*. Lisboa: Cosmos, 1993.
- CHOURAQUI, André – *O Pensamento Judaico*. Lisboa: Editora Arcádia [1971].
- CHWARTS, Suzana – *Via Maris: textos e contexto da Bíblia Hebraica*. São Paulo: Humanitas, 2014.
- COLERAN, James E. – The Prophets and Sacrifice. *Theological Studies*. Vol. 5, Nº 4 (1944), pp. 411-438.
- DAVIDSON, Benjamin – *The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon*. [s.l.] Hendrickson Publishers, Inc., 1995.
- DAVIES, G. Henton – The Yahwistic tradition in the eighth-century prophets. *Studies in Old Testament prophecy* (ed. H. H. Rowley). Edinburgh: T. & T. Clark, 1950, pp. 37-51.
- DEIANA, Giovanni, SPREAFICO, Ambrogio – *Guía para el estudio del hebreo bíblico*. Madrid: Sociedad Bíblica, 2005.
- EIDEVALL, Göran – Rejected Sacrifice in the Prophetic Literature: A Rhetorical Perspective. *Svensk Exegetisk Årsbok* (ed. Samuel Byrskog). Uppsala: Svenska Exegetiska Sällskapet, 2013.
- EIDEVALL, Göran – *Sacrificial rhetoric in the prophetic literature of the Hebrew Bible*. New York: The Edwin Mellen Press, 2012.
- FAIVRE, Daniel – Un dieu venu d'ailleurs?. *L'idée de dieu chez les hébreux nomades: une monolâtrie sur fond de polydémonisme*. Paris e Montreal: L'Harmattan, 1996.
- FOHRER, Georg – *História da religião de Israel*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.
- FRANKFORT, Henri – Introduccion. El poder en el ganado: la procreación. El poder en la tierra: la resurrección. *Reyes y Dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, pp. 27-35, 184-202, 203-233.
- FREEDMAN, David Noel, ed.-in-chief – *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, vols. I (Amós), III (Oseías), 1992.
- GIRARD, René – *La Violence et le Sacré*. [s.l.] Éditions Bernard Grasset, 1972.
- GRAPPE, Christian, MARX, Alfred – Sacrifice. *Dictionnaire critique de théologie* (dir. Jean-Yves Lacoste). Paris: Presses Universitaires de France, 2013, pp. 1258-1260.

GRAY, George Buchanan – *Sacrifice in the Old Testament. Its Teory and Practise*. Oxford: Oxford University Press, 1925.

HAURET, Charles – Sacrifice. *Dictionary of Biblical Theology* (dir. Xavier Léon-Dufour). London: Geoffrey Chapman, 1987, pp. 512-515.

HERRMANN, Siegfried – *Historia de Israel en la epoca del Antiguo Testamento*. Trad. de Rafael Velasco Beteta, Manuel Olasagasti e Senén Vidal. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

HESCHEL, Abraham Joshua – *The Prophets*. New York: Harper & Row, 1962.

ISBOUTS, Jean-Pierre – Atlas of the Bible. *National Geographic*. Washington: National Geographic Partners, 2018.

KOEHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter – *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Leiden: Brill, 2002, pp. 893-895, 2406-2414. Disponível em <https://pt.scribd.com/doc/316411785/Hebrew-and-Aramaic-Lexicon-of-the-Old-Testament-HALOT>.

KÜHLEWEIN, J., SHOTTROFF, W., STOEBE, H. J. – קרב qrb to approach. ידע yd' to perceive, know. חֶסֶד ḥesed kindness. *Theological Lexicon of the Old Testament*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1997, vols. 2 e 3.

KUHRT, Amélie – *El Oriente Próximo en la antigüedad (c. 3.000-330 a.C.)*. Trad. de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 2014.

LATTEY, Cuthbert – The Prophets and Sacrifice: A Study in Biblical Relativity. *The Journal of Theological Studies*. XLII (1941), pp. 155-165.

LEMARDELÉ, Christophe – Le sacrifice juif dans le système sacrificiel antique. Problèmes épistémologiques dans l'historiographie moderne. *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses*. N° 120 (2013), pp. 217-222. [Consult. 21 Ag. 2019]. Disponível em <<https://journals.openedition.org/asr/1177>>. ISSN 0183-7478.

LEVENSON, Jon Douglas – *The death and resurrection of the beloved son: the transformation of child sacrifice in Judaism and Christianity*. Yale: Yale University Press, 1993.

LOPES, Maria Antónia – Dar de comer a quem tem fome e de beber a quem tem sede nos compromissos e nas práticas das Santas Casas da Misericórdia (séculos XV-XXI). *As sete obras de misericórdia corporais nas Santas Casas de Misericórdia (séculos XVI-*

XVIII) (coord. Maria Marta Lobo de Araújo). Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2018.

LOURENÇO, Frederico – Nota introdutória a Amós. Nota introdutória a Oseias. Nota introdutória a Miqueias. Nota introdutória a Isaías. *Bíblia Volume III: Antigo Testamento: os livros proféticos*. Lisboa, Quetzal, 2017.

LOURENÇO, João Duarte – *História e profecia: o mundo dos profetas bíblicos*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2007.

MARX, Alfred – Le sacrifice dans la Bible. Sa fonction théologique. *Revue Pardès. Études et culture juives*. N.º 39 (2005/2), pp. 161-171. Disponível em <https://www.cairn.info/revue-pardes-2005-2-page-161.htm#>.

MARX, Alfred – *Os sacrifícios no Antigo Testamento*. Caderno Bíblico nº 85. Lisboa: Difusora Bíblica, 2004.

MARX, Alfred – Sacrifice. *Dictionnaire critique de théologie* (dir. Jean-Yves Lacoste). Paris: PUF, 2013.

NEHER, André – *L'essence du prophétisme*. [Paris] Calmann-Lévy, 1983.

NEVES, Joaquim Carreira das – Importância dos sacrifícios. *O que é a Bíblia?*. Lisboa: Casa das Letras, 2008.

NEVES, Joaquim Carreira das – O sacrifício na literatura religiosa do Próximo Médio Oriente e da Bíblia judeo-cristã. *Percursos do Oriente Antigo: Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Nunes Carreira na sua Jubilação Académica* (dir. Luís Manuel de Araújo, José Augusto Ramos, António Ramos dos Santos). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e APOR, 2004.

NEVES, Joaquim Carreira das – Profetas contra os sacrifícios?. *A Bíblia – o Livro dos Livros*. Braga: Editorial Franciscana, 2007, vol. I.

OCHOA, José – *Atlas Histórico de la Biblia. I. Antiguo Testamento*. [s.l.] Archivos Acento, 2003.

PELLETIER, Anne-Marie – Le sacrifice d'Abraham (Génese XXII, 1-19). *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*. Paris: Éditions Nathan e Cerf, 1973, pp. 84-98.

PELLETIER, Anne-Marie – Osée, prophète de l'Alliance (Osée II, 4-25). *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*. Paris: Éditions Nathan e Cerf, 1973, pp. 147-161.

- RAMOS, José Augusto M. – A Bíblia e o seu Mundo. *Revista da Faculdade de Letras*. Nº 21-22, 5ª Série (1996/1997), pp. 155-196.
- RAMOS, José Augusto, GONÇALVES, Francolino – Os profetas e a política. *Bíblica*. Nº 113 (1974), pp. 173-182.
- RATTI, Constanza – *IL SACRIFICIO NELL'ISRAELE ANTICO. Evoluzione dei rituali e delle credenze dall'età nómade all'epoca persiana (IV sec. a.C.)*. Tesi di dottorato in Antropologia ed Epistemologia della Complessità. Bergamo: Università degli studi di Bergamo, 2014/2015.
- ROBINSON, Henry Wheeler – Hebrew Sacrifice and Prophetic Symbolism. *The Journal of Theological Studies*. XLIII (1942), pp. 129-139.
- ROWLEY, H. H. – The Prophets and Sacrifice. *The Expository Times*. Vol. 58, Nº 11 (1947), pp. 305-307.
- SCHÖKEL, Luis Alonso – *Dicionário bíblico hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 188-189, 590-591.
- SKOLNIK, Fred, editor in chief – *Encyclopaedia Judaica, Second Edition*. New York: Thomson Gale, 2007.
- SNAITH, Norman H. – The Prophets and Sacrifice and Salvation. *The Expository Times*. Vol. 58, Nº 6 (1947), pp. 152-158.
- STERN, Ephraim, ed. – *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. Israel: The Israel Exploration Society & Carta, 1993.
- TAVARES, A. Augusto – *Os hebreus perante a ofensiva assíria desde 746 a 722 a.C. (queda da Samaria)*. [s.l.: s.n., D.L. 1984].
- VAUX, Roland de – *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- VAZ, Armindo – *Criação divina sem pecado humano: uma história com sentido: Génesis 2-3*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2019.
- WIGODER, Geoffrey (dir.) – Sacrifices et offrandes. *Dictionnaire encyclopédique du Judaïsme*. Paris: Cerf, 1996.
- WOLFF, Hans Walter – *Antropologia dell'Antico Testamento*. Brescia: Editrice Queriniana, 1993.

## Fontes

*A Bíblia de Jerusalém*. Coordenação de Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Anderson. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BERLIN, Adele, BRETTLER, Marc Zvi, ed. – *The Jewish Study Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

*Bíblia Sagrada*. Versão dos textos originais. Coordenação de José Augusto Ramos e de Herculano Alves. Fátima: Centro Bíblico dos Capuchinhos, 2002 (4ª ed.).

*Bíblia Sagrada*. Versão dos textos originais. Coordenação de José Augusto Ramos e de Herculano Alves. Fátima: Centro Bíblico dos Capuchinhos, 1990 (atualização para o acordo ortográfico aprovado em junho de 2015 em aplicação móvel gratuita).

GREEN, Jay Patrick, ed. – *The Interlinear Bible*. Massachusetts: Hendrickson Publishers Inc, 2018.

*La Bible Chouraqui* (tradução de André Chouraqui, a partir do hebraico, para francês). [s.l.] Desclée de Brouwer, 1974.

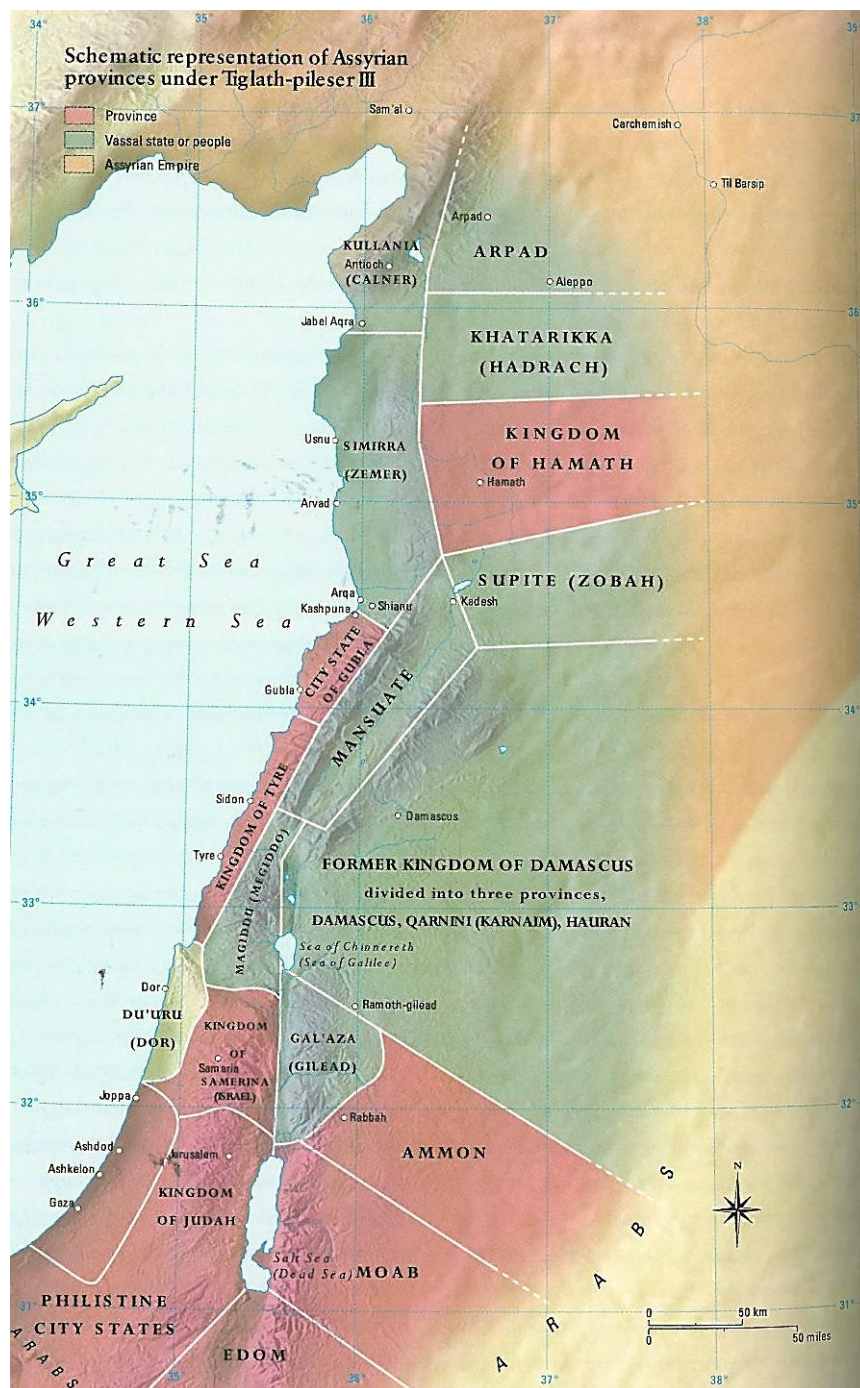
PRITCHARD, James B. (ed.) – *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*. Third Edition with Supplement. [s.l.] Princeton University Press, 1969.

ROSENBERG, Rabbi A., ed. – *The complete Jewish Bible with Rashi commentary*. New York [s.d.]. Consultado a 29-12-2020, [https://www.chabad.org/library/bible\\_cdo/aid/8165](https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/8165).

SCHÖKEL, L. A., SICRE, J. L. (introd. e coment.) – *Nueva Biblia Española. Profetas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987.

## Anexos

### Anexo 1 – Províncias assírias à época de Tiglat-Falasar III.



Barnes, 2010, p. 194.

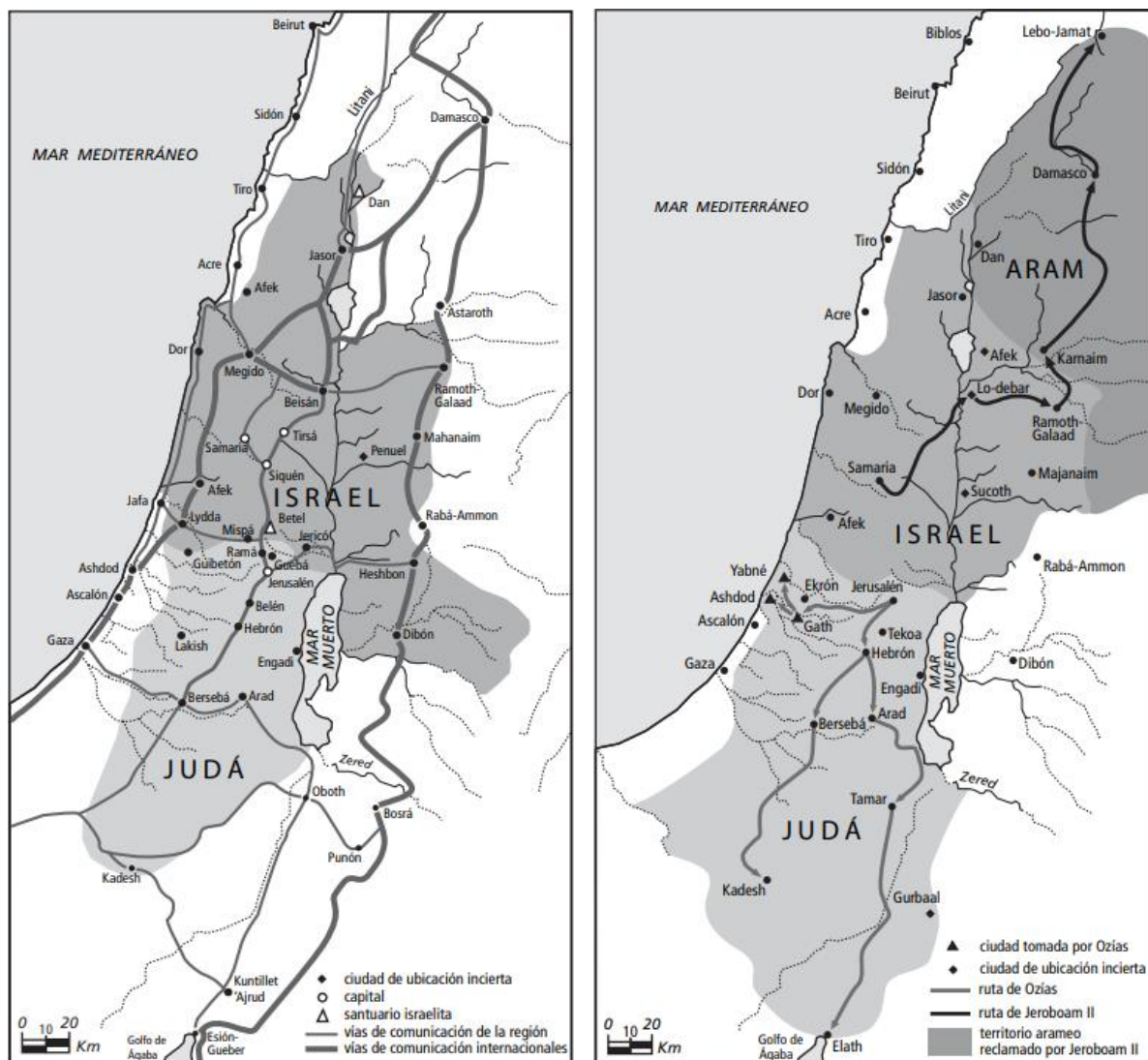


## Anexo 2 – Lugares do Antigo Testamento.



Barnes, 2010, p. 30.

**Anexo 3** – Israel e Judá na divisão do reino (à esquerda) e de 780 a 740 a.C., sob os governos de Jeroboão II e Uzias, respetivamente (à direita).



Ochoa, 2003, mapas 36 e 40.



**Anexo 4** – Marfins fenícios do século VIII a.C. que ilustram o estilo de marfins do palácio da Samaria.



Isbouts, 2018, p. 66.

## Anexo 5 – Ataques dos arameus, israelitas, filisteus e edomitas contra Judá.



Barnes, 2010, p. 173.

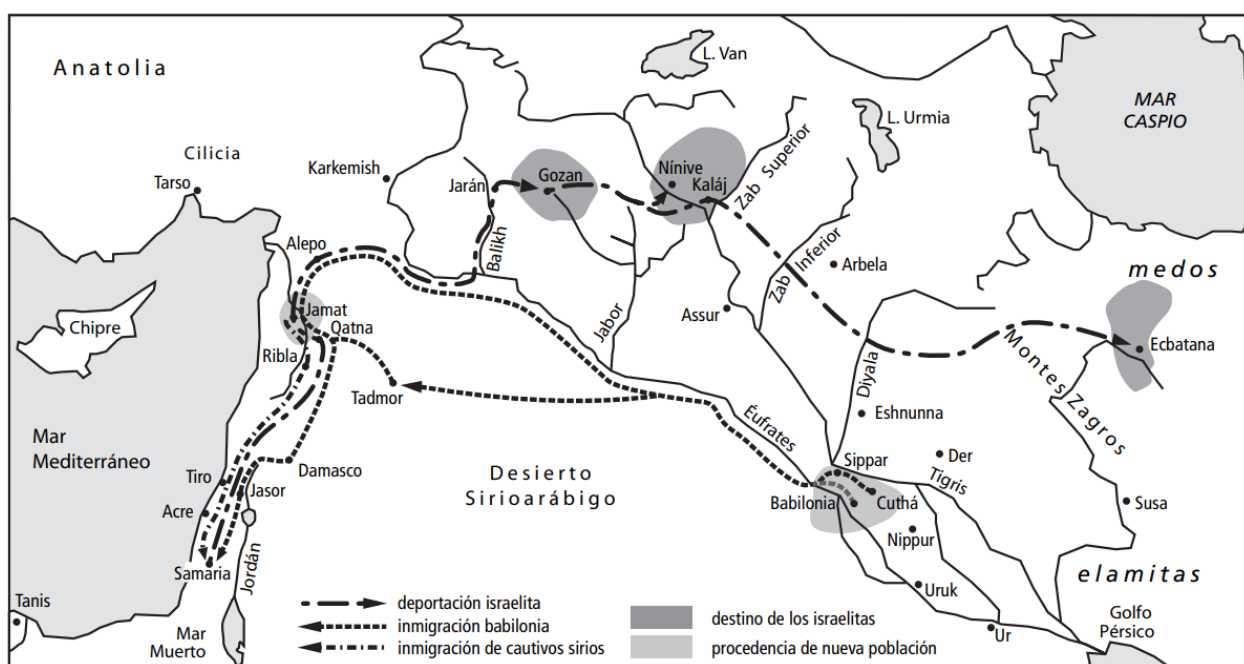


**Anexo 6** – Deportação assíria a este do mar da Galileia (Lago de Tiberíades).



Barnes, 2010, p. 174.

## Anexo 7 – Deportaciones assírias de e para Israel.



Ochoa, 2003, mapa 45.

**Anexo 8** – Meguido (património mundial da UNESCO desde 2005): porta da cidade (Idade do Bronze final), acima; estábulos norte (complexo do século IX ou VIII a.C.), a meio; altar dos holocaustos na zona sagrada, abaixo.

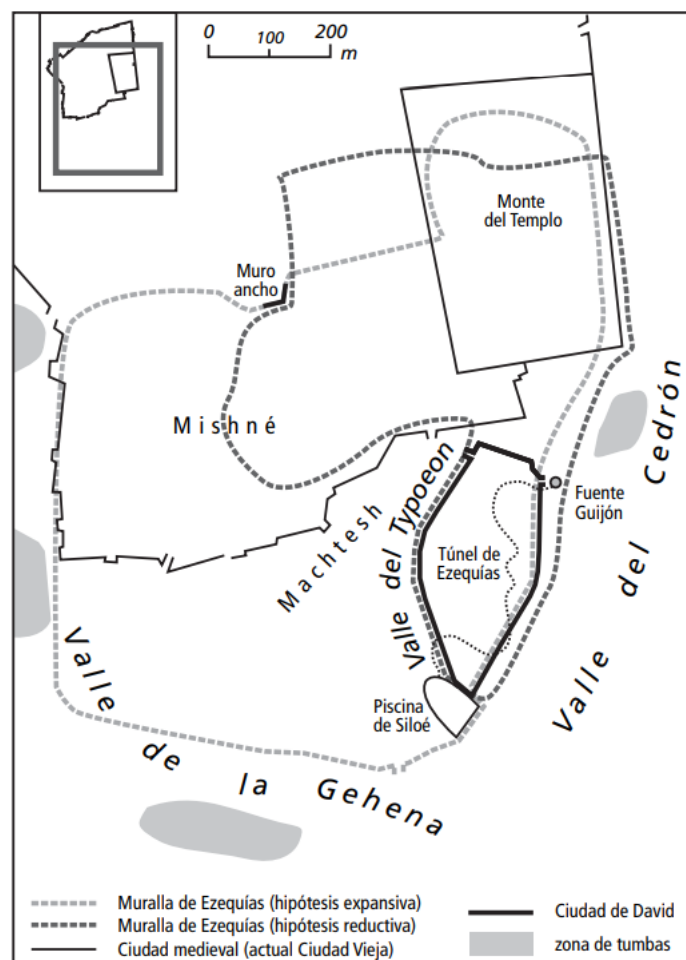






F.A. (fotografias da autora), 23 de agosto de 2018.

**Anexo 9** – Jerusalém ao tempo de Ezequias (c. 720-687 a.C.) e da campanha de Senaquerib.

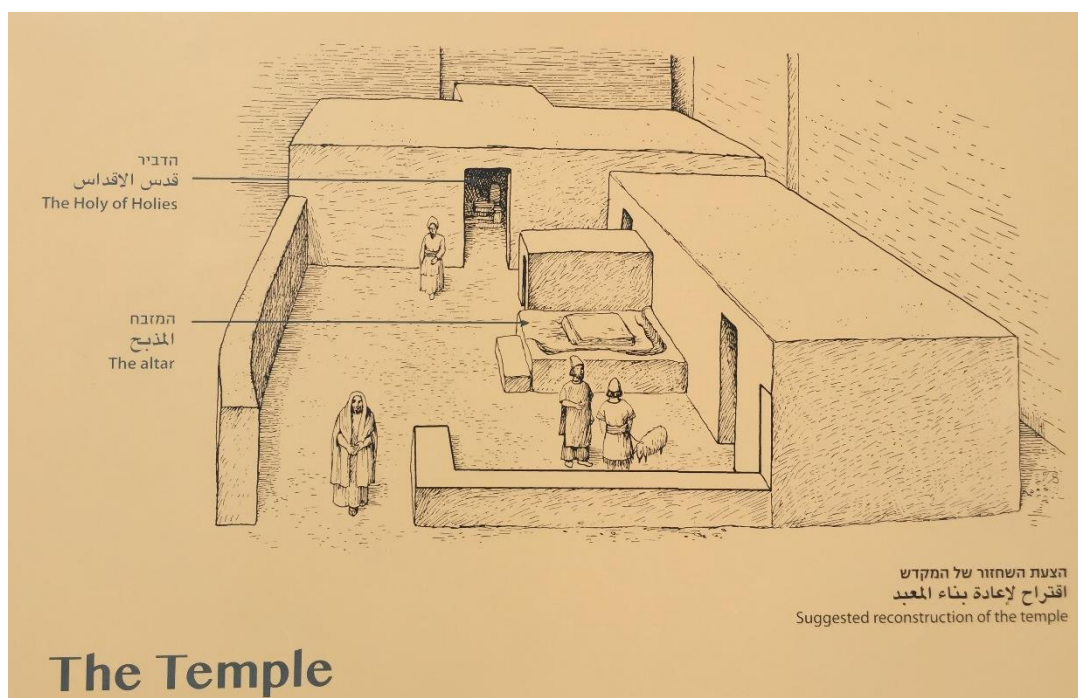


Ochoa, 2003, mapa 49.

**Anexo 10** – Templo de Tel Arad (séc. X a.C. - 586 a.C.), Judá. Construído como o de Jerusalém, no eixo este-oeste.



Pátio frontal onde o altar dos sacrifícios estava localizado.







Altar dos sacrifícios.



Santuário de sala ampla atrás do altar, com bancos ao longo das paredes para colocar as oferendas e uma câmara saliente – o Santo dos Santos.



F.A., 30 de agosto de 2018.